DIOSES del NORTE, DIOSES del SUR

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN • LUIS MILLONES

ERA

Alfredo López Austin y Luis Millones

Dioses del Norte, dioses del Sur

Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes

Para Claudia
rosarina
rendida en
el DF, con
la felicidad
de reencontrarte
Lucho



Ediciones Era

Las ilustraciones del pliego de color de Mesoamérica y las de la parte superior de la portada se publican con autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CONACULTA-INAH-SINAFO-MEX).

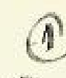
Primera edición: 2008
ISBN: 978-607-445-003-3

Calle del Trabajo 31, 14269 México, D. F.
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

www.edicionesera.com.mx

Índice

Introducción



Narraciones míticas, creencias y cultos de los antiguos pueblos americanos nos llevan a un mundo maravilloso en el que nos encontramos con formas sorprendentes de sistematización del pensamiento. Más allá de la herencia cultural, estas formas nos son extrañas. Nos separan siglos de violenta transformación de aquellos constructores de tradiciones; tantos, que hacen que tengamos que considerarlos *otros*. Si cada adulto debe considerarse un *otro* del joven que fue, ¿qué otra visión podrá tenerse de quienes formaron parte de un pasado remoto? Aquel pensamiento nos apasiona; la lectura de los viejos textos nos deleita; nos impresionan la belleza de sus construcciones y los colores que han resistido el amargor de los jugos del subsuelo y el golpe del viento arenoso. Confesamos: emprendimos esta tarea en busca del gozo. Es el mismo gozo que ha contribuido a la orientación de ya muchas décadas de nuestras vidas; un gozo que aumenta cuando se puede compartir con lectores distantes, pero presentes en aficiones.

No todo, sin embargo, es hedonismo. El conocimiento del *otro* es la mejor de las vías para conocerse a sí mismo, porque nuestra condición está sumergida en la diversidad. Es preciso recordar las viejas y sabias palabras de Michel de Montaigne:

> Volviendo a mi tema, hallo que nada hay de bárbaro en la nación visitada por el hombre que dije, salvo que llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos. En verdad, no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión

perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de todas las cosas.[1]

El espejo del otro nos permite sabernos diversos; sólo así podemos desvanecer la aparente normalidad de nuestros propios conceptos para apreciarlos como productos de una historia particular. A partir del conocimiento propio en la diversidad, podremos apreciar dignamente nuestro entorno humano, en una humanidad que cada día requiere en forma más apremiante el principio de la dignidad.

Hoy también es necesario meditar sobre la construcción de la cultura. El veloz intercambio de imágenes e ideas que se produce en la globalidad nos induce a concebir nuestra visión del mundo como un mero cúmulo de piezas intercambiables. Cuidémonos de esta perspectiva. Atentamos con tal simpleza contra el valor de la sistematización del pensamiento, contra la obra ordenadora del tiempo en la formación de las tradiciones, contra el sentido de la vida. En la empresa de la construcción de una comprensión cabal nos puede ayudar el espejo del otro.

Hace ya muchos años que los autores de estas líneas coincidimos en varias reuniones, unas cuantas de ellas institucionales, el resto motivadas por nuestros particulares intereses de estudiar el mundo sobrenatural de nuestros antepasados indígenas. En todas nos manifestamos preocupados por la escasa comunicación de los estudiosos de culturas que merecen, sin duda, una comparación tenaz e intensa. Nuestras conversaciones recurrían al tema de las diferencias y de las interesantes semejanzas y coincidencias entre las dos grandes tradiciones. Uno de nuestros encuentros fue en Montilla, precisamente en la casa hispana del Inca Garcilaso, en septiembre de 1996, cuando varios especialistas de las dos macroáreas fuimos convocados por nuestro amigo y colega Antonio Garrido Aranda.[2] Entre los temas discutidos en esta reunión estuvo, precisamente, el de la necesidad de fijar bases metodológicas para el estudio comparativo de las cosmovisiones mesoamericana y andina,[3] tarea en la que hay que precaver aparentes similitudes, descubrir semejanzas reales –con mucha frecuencia no manifiestas– y averiguar, en última instancia, las múltiples razones de las semejanzas.

El estudio comparativo propuesto es de proporciones descomunales. La riqueza de las tradiciones mesoamericanas y andinas exige evaluación minuciosa de las fuentes, análisis profundos de cada una de las culturas particulares que las componen, estudios de su desarrollo temporal, conocimiento de las cosmovisiones de los pueblos indígenas de la actualidad y, sobre todo, en el plano práctico, el establecimiento de múltiples lazos académicos entre especialistas de cada tradición. Agreguemos, pues, un propósito más a este libro. Hemos abordado los temas de las cosmovisiones mesoamericana y andina como una provocación. Va dirigida a todos nuestros colegas; pero sobre todo a los jóvenes investigadores que, si aceptan el reto, ampliarán notablemente su enfoque científico.

En este libro nos hemos propuesto presentar, en forma paralela, dos síntesis apretadas del pensamiento de ambas cosmovisiones. Lamentablemente, no hay muchos

[1] Montaigne, *Ensayos completos*, lib. I, cap. XXX, "Los caníbales", p. 155.

[2] VI Jornadas del Inca Garcilaso, Montilla, España, del 11 al 13 de septiembre de 1996.

[3] Alfredo López Austin, "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías", pp. 19-43.

trabajos con esta orientación. Creemos que es un primer paso para apreciar semejanzas y diferencias culturales. Es relativamente poco lo que sugerimos de posibles paralelismos entre Mesoamérica y los Andes. La naturaleza provocadora de este trabajo nos hace suponer que serán lectores especialistas en una u otra área quienes den pasos más firmes. Hasta ahora hemos querido conservar el carácter aún inicial y preparatorio de las comparaciones, por lo que el trabajo al alimón tiene esta introducción común, y dos trabajos independientes de síntesis, en los cuales cada uno de los autores desarrolla el tema de su especialidad a su manera.

Por lo que toca a la absoluta independencia de ambos autores en el tratamiento de sus respectivas síntesis, es necesario advertir que, aunque partimos de largas discusiones y puntuales acuerdos para lograr un tratamiento equilibrado, renunciamos a uniformar estructural, temática o metodológicamente nuestros apartados. Tomamos en cuenta que las fuentes históricas en ambas tradiciones son muy diferentes desde el principio de la Colonia hasta nuestros días. El aprovechamiento de las fuentes, por tanto, es cualitativa y cuantitativamente diferente. Esperamos que el lector, al evaluar estas consideraciones, se percate de que hubiese sido impropio forzar los textos en vías de pretender uniformar ambos estudios.

Por último, este libro aborda en sendos epílogos el tema inquietante de un conjunto de mitos coloniales con evidentes semejanzas. Exponemos, comparamos, sugerimos... y ya. Nuevamente provocamos y delegamos en otros especialistas los intentos de solución. Nosotros no renunciamos a seguir atacando el problema; pero es evidente que cuando la suma de las edades de dos investigadores ya rebasa la respetable cantidad de ciento cuarenta años, los proyectos se acumulan y los términos se acortan.

Y volvemos al inicial hedonismo: lector, nos sería muy grato que este libro te sea gozoso.

Alfredo López Austin y Luis Millones

Las razones del mito.
La cosmovisión mesoamericana

Alfredo López Austin

1. Los hombres y su entorno

El viajero que admira los fastuosos templos de la India creerá descubrir el vigoroso influjo de la selva en las estructuras ojivales en que se funden arquitectura y escultura. Entreverá en los encajes de piedra las reminiscencias de ramajes tupidos, de lianas que se entrecruzan y de cortinajes de agua que caen desde el dosel arbóreo hasta el fondo disuelto. Tasando la influencia de la naturaleza, pensará el viajero: el artista retrató su entorno; el medio obró en su mente y en su mano. De igual modo se ha atribuido al cielo límpido del Egeo el claro intelecto de los filósofos griegos, y en la vastedad monocroma del desierto se ha querido ver el origen de las concepciones monoteístas. En suma, se ha afirmado y se afirma que pensamiento, inspiración y obra son determinados por la geografía.

Algunos pensadores, en cambio, han asignado al mandato de una herencia inmutable no sólo el carácter de los pueblos, sino su razón de ser y su destino. Raza, nación, naturaleza e historia se han fundido como un todo para explicar el papel de las sociedades sobre la Tierra. Cuando aún se creía que el mundo del hombre era el centro del Universo y que los astros determinaban la idiosincrasia de los pueblos, los temperamentos nacionales se explicaban por la posición de los astros el día de la creación. Así, por ejemplo, había tocado a Saturno extender su poder sobre Inglaterra en el amanecer universal, por lo que los ingleses debían su humor flemático al influjo frío y húmedo del planeta. Hoy nos burlamos de tales concepciones; pero hace menos de un siglo una idea semejante, que proclamaba la superioridad de los supuestos arios, sembró el terror en el mundo, y en este siglo XXI, en nuestro continente, pervive la ignominia de la discriminación racial.

¿Qué tanto de verdad podrán tener estos determinis-

mos geográficos o raciales? Nadie podrá negar que el medio influye considerablemente en la cultura de los pueblos; sin embargo, dista mucho de tener el peso que se le ha atribuido. En cuanto a la raza como factor histórico, su valor ha sido ideológico, mero pretexto para justificar las invasiones, los expolios, la explotación y la brutalidad. En todo caso, veamos cómo operaron las diferencias geográficas y étnicas en la formación de una de las grandes tradiciones del mundo: la mesoamericana.

Mesoamérica ha sido definida como un área cultural que se desarrolló sobre un territorio de fuertes contrastes. De límites variables en el tiempo –como corresponde a todas las áreas culturales– sus confines septentrionales llegaron a rebasar el Trópico de Cáncer, mientras que en su parte suroriental ocupó la mitad de Centroamérica. Si algún rasgo común puede señalarse en tan vasta región, es la posibilidad de cultivo de temporal, lo que permitió caracterizar a las sociedades mesoamericanas como agricultores que dependieron básicamente del maíz sustentado por las lluvias estacionales. Sin embargo, la variedad climática que conocieron las sociedades mesoamericanas fue considerable.

País montañoso en su mayor parte, queda conformado por dos cadenas, la Sierra Madre Occidental y la Sierra Madre Oriental, que limitan una elevada altiplanicie triangular y que albergan grandes bosques de encinas y coníferas. Ambas se unen en el vértice meridional, formando el relieve escabroso de la Sierra Madre del Sur. La Sierra Madre Occidental desciende abruptamente hacia el Océano Pacífico. La Oriental forma una planicie costera más amplia frente al Golfo de México; pero su elevación forma una barrera a los vientos húmedos provenientes del mar, constituyendo una sombra pluvial al norte de la altiplanicie. Ésta se cierra al sur con el Eje Volcánico, cadena de

colosos de piedra, algunos de cumbres nevadas. Más al sur, el territorio se estrecha para formar el Istmo de Tehuantepec, donde la llanura costera del Golfo se articula al oriente con la gran península baja y plana de Yucatán, mientras que al sureste la Sierra Madre de Chiapas se prolonga en dos ramales en territorio centroamericano. Ya en él, la cadena montañosa se alterna con valles profundos y depresiones, grandes ríos, lagos, volcanes y selvas tropicales. Allí se cierra el área cultural mesoamericana frente a otra región de agricultores, pertenecientes éstos a la tradición chibcha. El área mesoamericana es, por tanto, tierra de fuertes contrastes. La semiárida meseta del norte se opone a la lluviosa zona de la selva tropical; las alturas de los volcanes nevados, a las costas del Golfo de México, del Pacífico y del Caribe; las quebradas tierras oaxaqueñas, a la extensa planicie yucateca. En suma, el escenario mesoamericano fue una sucesión de grandes montañas, semidesiertos, declives pronunciados, valles de altura, bosques, cañadas, selvas tropicales, costas, llanuras... Las sociedades primarias vivieron en una variedad climática que las incitó a un intercambio temprano de bienes materiales.

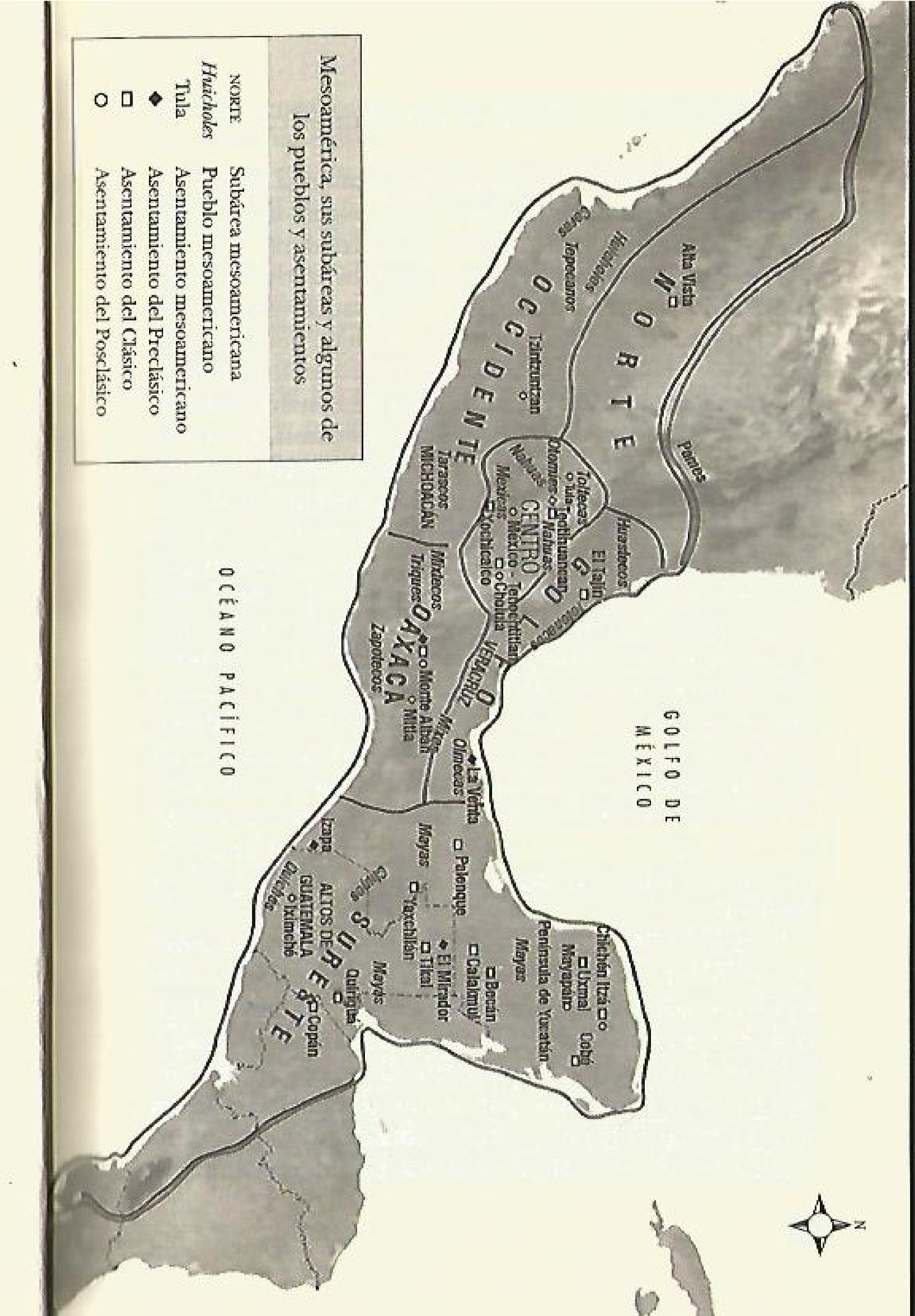
Pasemos al aspecto humano: Mesoamérica fue un verdadero mosaico étnico que hoy todavía puede apreciarse en la diversidad lingüística de los descendientes de los antiguos pueblos. Aunque existen distintos criterios de identificación y clasificación de las lenguas indígenas, algunos lingüistas calculan que en el territorio mesoamericano existieron aproximadamente setenta lenguas, pertenecientes a dieciséis familias diferentes. Según los cálculos de la glotocronología, hacia 2500 a.C. ya poblaban el área, junto a otras, las familias lingüísticas oaxaqueña, tarasca, otopame y maya (ésta entonces en la parte septentrional de Veracruz), y avanzaban desde el norte la mixe y la totonaca. Para 1500 a.C. la familia maya continuaba el pobla-





miento por Chiapas y se dirigía también hacia el norte de la Península de Yucatán, mientras los otopames se asentaban en el Centro de México. Hacia 600 a.C. la familia maya había sido separada en dos partes por grupos mixes: una parte había quedado en el norte de Veracruz y daría origen a los huastecos; la otra se establecía en un vasto territorio casi igual al ocupado a la llegada de los europeos; mientras tanto, procedente del norte, hacía su aparición por la parte occidental del territorio la familia yutoazteca, a la que pertenecen los nahuas. Para el 400 a.C., los nahuas ya habían ocupado el Centro de México y la región del Golfo. La antigüedad de los pueblos mesoamericanos en el territorio, por tanto, era muy variable (mapa 1).

Puede suponerse que las diferencias climática y étnica y el desigual desarrollo produjeron una gran diversidad cultural. Así fue, en efecto, en el pasado, y así sigue siendo en nuestros días. Sin embargo, resulta sorprendente que la historia compartida por estos pueblos haya producido desde épocas muy tempranas una base cultural común, sobre la cual se desarrolló la diversidad. Esta base ha sido denominada *núcleo duro de la tradición mesoamericana*. Si se profundiza en las técnicas agrícolas, en la organización social y política, en la taxonomía del cosmos, en las concepciones de la estructura y funcionamiento del cosmos, en las creencias y prácticas religiosas, en la simbología y en muchos otros aspectos de la vida humana, podrá comprobarse que hunden sus raíces en el mencionado núcleo duro, y que éste en buena parte subsiste hasta nuestros días. Aunque parezca contradictorio, Mesoamérica se caracteriza por el binomio unidad/diversidad cultural. En el fondo de la cultura, más allá de la diversidad del medio natural y de las etnias, se halla el poder constructor de la permanente comunicación humana.



2. El desarrollo cultural de Mesoamérica

Si entre las notas definitorias de Mesoamérica está el ser un área cultural de agricultores que tienen como base de subsistencia el maíz, puede comprenderse que sus antecedentes se retrotraen, por milenios, a los primeros pobladores del territorio. Los antepasados remotos de los mesoamericanos habían llegado mucho tiempo atrás, hacia el 33000 a.C., con una cultura arqueolítica de recolectores-cazadores. Era el tiempo de convivencia con las grandes bestias del Pleistoceno: el mamut, el mastodonte, el perezoso gigante, y aún poblaban las praderas los camélidos y équidos que después emigrarían al continente asiático. En este ambiente los recolectores-cazadores desarrollaron sus técnicas y conocimientos por veintiséis milenios; pero fue el fuerte cambio del Holoceno lo que impulsó la domesticación de nuevas plantas, y tras ella el gran paso hacia su cultivo. Con su aprovechamiento e inconsciente selección, el hombre produjo variaciones genéticas en el guaje o jícara, la calabaza, el frijol, el aguacate, el maguey, el nopal, la yuca, el chile, el algodón, el amaranto, el zapote negro y el blanco, el tomate, y en otras muchas plantas que fue adaptando a sus necesidades y a su medio. La principal entre todas fue el maíz, cuya domesticación se calcula hacia el 5000 a.C.

Durante 2500 años los cultivadores primarios fueron aprovechando en mayor medida las plantas domesticadas y progresando en sus prácticas de cultivo, hasta que llegó el tiempo en que se transformaron en sedentarios y agricultores. Entonces, la mayor parte de su subsistencia dependía de sus cosechas, por lo que se establecieron en forma permanente junto a sus campos de cultivo, transformando con ello no sólo sus hábitos, sino su economía. A

partir de entonces la proximidad del hombre con sus semejantes fue mayor.

En esta época, calculada hacia el 2500 a.C., puede ubicarse el nacimiento de Mesoamérica. El desarrollo cultural del área se ha dividido, muy esquemáticamente, en los periodos denominados Preclásico (2500 a.C: a 200 d.C.), Clásico (200 d.C. a 900 d.C.) y Posclásico (900 d.C. a 1521 d.C.) (cuadro 1).



El Preclásico se inicia con el sedentarismo agrícola y el principio de la cerámica. A lo largo de los veintitrés siglos de este periodo, las técnicas de cultivo se desarrollan, lo que conlleva el paulatino dominio de los sistemas de control de aguas. Esta transformación tiene como consecuencia el incremento demográfico constante y la transformación de los primitivos caseríos en grandes aldeas que darán origen a capitales protourbanas. Políticamente, se recorre el camino de las sociedades igualitarias a las fuertemente jerarquizadas. El intercambio de bienes se incrementa hasta el establecimiento de largas rutas comerciales. La especialización del trabajo se manifiesta principalmente en la talla de piedra, sobre todo en la escultura monumental y en el pulimentado de las piedras verdes semipreciosas que, sin rigor químico, llamamos jade en términos generales.

Puede suponerse que la construcción de la visión básica del mundo que caracterizó el pensamiento mesoamericano tuvo lugar en el Preclásico Temprano (2500 a.C. a 1200 a.C.). Para el Preclásico Medio (1200 a.C. a 400 a.C.), cuando las técnicas de cultivo se enriquecieron con la construcción de terrazas, canales y represas y se intensificó el intercambio interregional de materias primas, surgió la división social y se diferenciaron jerárquicamente las aldeas. Entre los asentamientos más importantes de la época puede señalarse La Venta, de los

	ETAPAS		SURESTE	GOLFO	OAXACA	CENTRO	OCCIDENTE	NORTE
1521 d.C.	Posclásico	Tardío	Reinos del norte y reinos quichés	Centros huastecos y totonacos	Reinos mixtecos	México-Tenochtitlan	Poderío de los tarascos	Abandono de los agricultores
1200 d.C.		Temprano	Chichén Itzá y reinos quichés			Tula		Ocupación de agricultores mesoamericanos
900 d.C.	Clásico	Tardío	Esplendor maya	El Tajín	Monte Albán	Cacaxtla Xochicalco Cholula	Reinos de Occidente	
650 d.C.		Temprano	Ciudades mayas del Clásico			Teotihuacan		
200 d.C.	Preclásico	Tardío	Escritura, numeración y calendario complejos			Gigantismo arquitectónico		Recolectores-cazadores
400 a.C.		Medio		Centros olmecas	Sociedades jerarquizadas			
1200 a.C.		Temprano	Desarrollo de las técnicas agrícolas. Sedentarismo agrícola, primera cerámica					
2500 a.C.								

Cuadro 1. Cronología de Mesoamérica

olmecas. Datan de entonces las primeras notaciones calendáricas de las que tenemos noticias; dichos registros nos permiten conocer que ya se usaba el ciclo adivinatorio de 260 días. Un pueblo que habitó la región lindante con el Golfo de México, los olmecas, se destacó por la difusión de un sistema simbólico que contiene la representación de los elementos constitutivos del gran aparato cósmico. Sus símbolos, grabados en bienes portables y suntuarios (fig. 1), se distribuyeron por buena parte de Mesoamérica, contribuyendo a la justificación del poder de los gobernantes, quienes se identificaban en ellos como intermediarios entre el mundo perceptible y el ámbito de lo sagrado.

En el Preclásico Tardío (400 a.C. a 200 d.C.) los centros de poder, rodeados por aldeas satélites estructuradas por orden de importancia, rivalizaron entre sí. El comercio se desarrolló con base en la producción manufacturera, sobre todo con la talla de obsidiana. Los conflictos bélicos fueron frecuentes y la ostentación de poder llevó a la construcción de grandes plazas, plataformas y templos monumentales, algunos de ellos gigantescos, como fueron la pirámide principal de El Tigre en El Mirador, Guatemala, y la Pirámide del Sol en Teotihuacan. Las estelas esculpidas de Izapa son magníficos testimonios de las concepciones del mundo que primaron en estos tiempos. Fue entonces cuando se produjo una importante división en el pensamiento mesoamericano: los pueblos de la mitad oriental desarrollaron un sistema de registro de la palabra que culminaría más tarde en la compleja escritura maya; inventaron la numeración posicional al crear un símbolo equivalente al cero y, con la capacidad de notación de grandes cantidades, transformaron el calendario con la adición de la *fecha hito*, un remotísimo referente a partir del cual se contaba el tiempo.

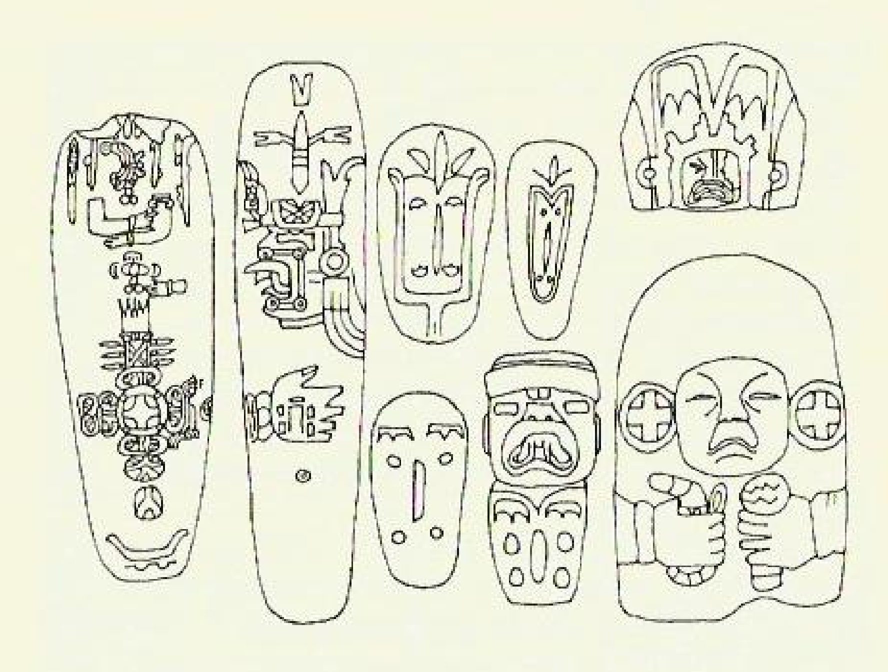


Figura 1. Algunos símbolos olmecas con elementos cosmológicos

Se ha denominado Clásico al periodo del esplendor mesoamericano, marcado por las grandes concentraciones de una población firmemente jerarquizada (ilustr. I, pliego de color). Nació entonces el urbanismo, diferenciándose claramente la ciudad (en la que se centraron las actividades artesanales, comerciales, políticas y religiosas) del campo (gran productor de bienes de subsistencia), como una díada interdependiente. Las grandes ciudades fueron autónomas, pero sus alianzas comerciales y políticas eran frecuentes. Las mayores irradiaron su influencia política y económica a grandes distancias, fincando su poder en ejércitos bien equipados. Controlaron así extensas redes comerciales, estableciéndose al mismo tiempo como productores y exportadores especializados. A lo largo y ancho de Mesoamérica circularon cacao, manufacturas de algodón, plumas y pieles preciosas, objetos de obsidiana, cerámica de lujo, piedras talladas y muchas otras mercancías. Las ciudades centralizaron también la religión, y las cortes se vieron incrementadas con un sacerdocio especializado no sólo en el oficio del culto, sino en el conocimiento del calendario, la escritura, la iconografía, la astronomía, la arquitectura y la urbanística, ligadas las dos últimas al orden celeste. Las artes tuvieron un florecimiento espectacular. Las ciudades contaban con sistemas de conducción de agua y drenaje. Algunas de ellas –cuando el relieve del terreno lo permitía– se edificaban bajo patrón ortogonal. En su centro se ordenaban amplias plazas limitadas por edificios templarios, entre los que destacaban pirámides de gran altura. Allí también se construían palacios, mercados, canchas para el juego de pelota, y a la redonda se distribuían los barrios residenciales, también provistos de templos y plazas. Los caminos y acueductos completaban aquella concentración de industria, poder, religión y sabiduría.

El Clásico Temprano (200 d.C. a 650 d.C.) se caracteriza por un predominio comercial de Teotihuacan, la gran capital ubicada en el Centro de México. El Clásico Tardío (650 d.C. a 900 d.C.), tras la caída de Teotihuacan, fue el tiempo de esplendor de otras urbes, entre ellas Monte Albán, en Oaxaca, y toda una pléyade de ciudades mayas: Tikal, Calakmul, Palenque, Copán, Becán, Uaxactún, Uxmal, Yaxchilán, Quiriguá, Cobá, y otras muchas. En éstas llegan a su culminación la pintura, la escultura, el calendario, la escritura, la numeración y la astronomía. Sin embargo, todos estos centros de poder van declinando uno tras otro, para dar paso a una Mesoamérica de fuerte carácter militarista. En la parte final del Clásico, denominada por algunos autores Epiclásico, florecieron El Tajín en la

subárea del Golfo, y Cacaxtla, Cholula y Xochicalco en la del Centro de México.

Al inicio del Posclásico, Mesoamérica sufrió el fuerte repliegue de su frontera septentrional, en algunas zonas hasta de 250 kilómetros. Fue abandonado el norte de Mesoamérica, cuya ocupación agrícola se había iniciado apenas en el primer siglo de nuestra era, y donde los mesoamericanos habían convivido durante casi un milenio con sociedades de recolectores-cazadores. Se cree que el motivo fue la prolongada escasez de lluvias. Grandes masas de sus pobladores sedentarios, con no pocos recolectores-cazadores, se refugiaron en territorios mesoamericanos más benignos, marchando hacia el sur, el este y el oeste. La afluencia originó directamente o por repercusión movimientos poblacionales (demográficos) en casi toda Mesoamérica, y muchas prácticas norteñas sentaron sus reales en territorios ocupados por hombres con más prosapia agrícola. Los recién llegados aumentaron –y aprovecharon– la inestabilidad política existente, y su habilidad en el manejo del arco y la flecha los colocó en ventaja en los frecuentes conflictos bélicos.

El clima guerrero propiciaba alianzas y rupturas entre las ciudades antiguas y las emergentes. Los mayores centros de población solían componerse de barrios que no siempre eran de la misma etnia. La intercalación étnica también se produjo en el ámbito regional, lo que permitió que se extendiera en distintas subáreas de Mesoamérica una ideología político-religiosa que, tomando como bandera la unidad mítica original amparada por el dios Serpiente Emplumada, pretendía la incorporación de las diferentes entidades políticas en un complejo aparato de poder. Esta ideología, que prometía el establecimiento del orden y la paz, fue agresiva. Los pueblos reacios a su mensaje eran sometidos por las armas, y la derrota traía como



consecuencia la imposición de tributos. El militarismo tuvo otro apoyo religioso: los sacrificios humanos. Esta práctica, que había existido desde tiempos remotos, se incrementó considerablemente como un pretexto de las guerras de conquista. Los pueblos poderosos se decían encargados de mantener el orden cósmico por medio de la entrega de ofrendas de sangre y corazones humanos a los dioses. En el Posclásico Temprano (900 d.C. a 1200 d.C.) encabezaron este tipo de alianzas Tula en el Centro de México y Chichén Itzá entre los mayas del norte de Yucatán. En el Posclásico Tardío (1200 d.C. a 1521 d.C.), los mexicas –también conocidos como aztecas– en el Centro de México, los tarascos en el Occidente, los mixtecos en Oaxaca y los quichés en los Altos de Guatemala, pueblo que tuvo como capital Iximché.

Es preciso agregar que el territorio mesoamericano se ha dividido en seis subáreas que han agrupado culturas relativamente afines: Norte, Occidente, Centro, Golfo, Oaxaca y Sureste. En el Norte se desarrolló, entre otras, la Cultura Chalchihuites. Durante el Posclásico, el Occidente fue el escenario del nacimiento y florecimiento del estado tarasco. Ocuparon el Centro de México la magnífica ciudad clásica de Teotihuacan; Tula en el Posclásico Temprano y Mexico-Tenochtitlan en el Posclásico Tardío. Desde tiempos premesoamericanos los huastecos quedaron en la subárea del Golfo, territorio que recibió a los totonacos en épocas más tardías. Oaxaca fue hogar de numerosos pueblos, entre los cuales se destacaron los zapotecos desde tempranas épocas, y los mixtecos en el Posclásico. El Sureste, por último, fue la cuna de los mayas.

3. Las fuentes

Como se ha visto, las sociedades mesoamericanas tuvieron una existencia milenaria, poblaron un vasto territorio y sus últimas manifestaciones se dieron hace casi medio milenio. Debemos imaginar con ello la complejidad histórica de su pensamiento. Para aproximarnos a él debemos utilizar un amplio acervo de recursos y de técnicas. Los recursos pueden ser denominados, en términos muy generales, fuentes históricas, ya que por *fuente* entendemos todo material que en forma directa o indirecta nos proporciona la información requerida. Son históricas en cuanto nos permiten conocer los procesos de transformación de las sociedades en un tiempo dado. Como podrá suponerse, las fuentes históricas son incontables, tantas como los caminos que pueden contribuir al entendimiento de los cambios sociales. Sólo mencionaremos aquí las más generales. Su naturaleza es tan diversa que conviene hacer al menos una clasificación primaria, advirtiendo que su aplicación, sus técnicas y su valor relativo son muy variables, según las épocas estudiadas.

En el estudio de Mesoamérica resaltan las fuentes arqueológicas. Son el recurso más importante para el conocimiento de los pueblos que existieron desde la formación de esta área cultural hasta el principio del Posclásico, sin que dejen de ser sumamente útiles para el estudio de este último periodo. La arqueología nos proporciona información de muy variada naturaleza: sobre las condiciones ambientales en que se desarrollaron las sociedades; las formas en que éstas transformaron su entorno; su aprovechamiento de los recursos naturales; sus obras materiales; los movimientos de población; el desarrollo cultural –particularmente el tecnológico–; las vías del intercambio de bienes y el establecimiento de los mercados; los

conflictos internos y externos; la eventual desaparición de las entidades políticas, etcétera. Calando más profundamente en la conciencia de los pueblos estudiados, el arqueólogo es capaz de entrever en los vestigios materiales las concepciones que tuvieron tanto de este mundo como del ámbito de lo imperceptible y sagrado; podrá percibir en sus investigaciones las bases intelectuales que rigieron el pensar y el actuar de dichos pueblos; la organización y las relaciones sociales y políticas; la regulación del tiempo; la clasificación de la naturaleza, la sociedad y lo sagrado; los procedimientos de interrelación con las divinidades; el arte, y las diferentes formas que crearon para el registro y comunicación del pensamiento.

Son muy próximas a las arqueológicas las fuentes que provienen de la antropología física. Así como los vestigios del medio natural y de la obra del hombre nos proporcionan excelentes datos sobre su trayectoria histórica, los restos de su propio cuerpo nos revelan su interrelación con la cultura. Como sucede con la arqueología, el notable desarrollo tecnológico actual de la antropología física nos proporciona cada vez más conocimientos sobre el pasado remoto: líneas de descendencia, alimentación, daños orgánicos sufridos por el medio natural o por la acción humana, etcétera.

Las fuentes documentales contienen el registro que el hombre hace de su propia palabra. Básicamente se refieren a la escritura, aunque en nuestros días el documento puede consistir en grabaciones en medios sonoros. Son, por tanto, las fuentes que más nos aproximan al pensamiento de las sociedades estudiadas. En el caso de Mesoamérica, los textos se dividen en dos grandes clases: por una parte, la escritura indígena, cuyos inicios se ubican en el Preclásico Tardío, pero cuyo mayor desarrollo se produjo durante el Clásico, sobre todo en la subárea ma-

ya; por otra, la escritura en letra latina, introducida por los europeos. Ésta, a su vez, puede dividirse en la escritura en español y en latín, utilizada por españoles, indígenas y mestizos, y la escritura en lenguas nativas, derivada de la escritura latina, que se adaptó en la Colonia temprana tanto por los indígenas como por los evangelizadores. Aunque en estricto sentido los registros en letra latina son coloniales, un crecido número de ellos se refiere a la vida mesoamericana. Algunos textos son la continuación de la historiografía anterior a la Conquista europea, mientras que otros, respondiendo en su mayor parte a los intereses de los evangelizadores, describen las concepciones, costumbres y creaciones indígenas anteriores a la invasión.

Destaca entre los documentos coloniales la obra de fray Bernardino de Sahagún, que proporciona una amplia visión de la antigua vida indígena. El libro registra informes en lengua náhuatl –la lengua de los mexicas o aztecas– hecho por ancianos que fueron testigos de los tiempos anteriores a la llegada de los europeos. Acompaña al texto náhuatl el correspondiente traslado al español. Es un tratado que recorre el pensamiento indígena de los dioses a sus mitos, fiestas y cantos; del calendario adivinatorio a los agüeros; de la retórica al conocimiento astronómico; de la descripción de costumbres palaciegas a la de la vida popular; de las condiciones físicas y morales de los seres humanos a las divisiones étnicas; de los reinos animal, vegetal y mineral, hasta terminar con una visión indígena de la Conquista.

El mejor ejemplo de los documentos creados por iniciativa de los propios indígenas pertenece a los Altos de Guatemala. Es el *Popol vuh*, obra escrita originalmente en lengua quiché que comprende mitos de creación del mundo, del ser humano y de los ancestros de sus autores. Aunque escrito en tiempos tardíos, los especialistas

han podido identificar a sus personajes y aventuras míticas en las bellas pinturas de vasos mayas del Clásico.

Paralelas y muy próximas a las fuentes documentales se encuentran las iconográficas, que comprenden las imágenes visuales, en una amplia gama que va de la representación de la percepción física de los objetos al simbolismo limítrofe con la escritura. La escultura y la pintura mesoamericanas revelan al investigador de la cosmovisión un colorido mundo de dioses y seres fantásticos, elementos del aparato cósmico, ciclos astrales, estacionales, calendáricos y de la vida y la muerte, aventuras míticas, edificios templarios, objetos litúrgicos y actos rituales. Existen libros pictóricos, como el llamado *Códice Borgia*, que son un compendio del flujo cotidiano de las fuerzas divinas sobre la tierra y de complejos y coloridos ámbitos extramundanos que aún se resisten a la comprensión de los estudiosos.

Entre las fuentes históricas indirectas se cuenta con las etnográficas. Pese a los siglos transcurridos desde la invasión europea, la tradición mesoamericana, difícil pero inexorablemente entrelazada con la cristiana, ha preservado concepciones, mitos y ritos que auxilian al investigador en su esfuerzo por comprender la antigua visión del mundo. No se trata, indudablemente, de un pensamiento anquilosado, sino de la reelaboración cultural constante que surge de una vida colonizada, en condiciones de opresión y en respuesta de resistencia. En los siguientes capítulos el lector podrá aquilatar la importancia de la herencia mesoamericana en la vida de los actuales pueblos indígenas de México y Centroamérica.

4. La taxonomía

Para conocer el mundo debemos dividirlo, seleccionarlo, agruparlo y tratar de explicar la naturaleza y el movimiento de sus partes por medio de la analogía. La clasificación es una de las primeras actividades intelectuales de nuestra existencia. Cada cultura posee sus propias bases clasificatorias; para poder comprenderla tenemos que preguntarnos por su forma particular de dividir y ordenar el mundo.

Existen, sin embargo, principios que parecen universales. El más importante de ellos es la oposición binaria de elementos complementarios. Robert Hertz, un joven sociólogo francés muerto en combate en la Primera Guerra Mundial, observó en 1909 cómo se atribuían calidades opuestas a los componentes de díadas. Su ejemplo básico fue el de la mano derecha y la mano izquierda. A la primera se la vincula con la dirección, la habilidad y la aristocracia, mientras que a la segunda se la relaciona con el auxilio, la torpeza y la plebe. Tras la muerte de Hertz se hicieron numerosas investigaciones similares en distintas partes del mundo. La omnipresencia de esta clase de díadas llegó a provocar el debate acerca de si la división primaria en opuestos complementarios era universal. Por nuestra parte, podemos afirmar que la tradición mesoamericana se cuenta entre aquellas que acentúan y generalizan la oposición binaria de los complementarios a un nivel que, desde el exterior, puede parecer obsesivo.

El cosmos mesoamericano estaba formado por dos clases de sustancia que cada ente poseía en distintas proporciones. Según el predominio de una de las clases, los seres quedan catalogados en primer término ya en el lado de lo luminoso, seco, alto, masculino, caliente y fuerte, ya en el de lo oscuro, húmedo, bajo, femenino, frío y débil. Esto

generaba pares de oposición, de los cuales pueden señalarse, en el orden masculino/femenino, los siguientes: cielo/inframundo, Sol/Luna, día/noche, este/oeste, 13/9, mayor/menor, águila/jaguar, fuego/agua, vida/muerte, irritación/dolor agudo, perfume/fetidez, gloria/sexualidad, consunción/inflamación, pobreza/riqueza, etcétera (cuadro 2). Es necesario aclarar que en la antigüedad mesoamericana no se contaba entre estas oposiciones la del bien y el mal, que es tan característica en otras religiones del mundo.

A partir de la clasificación dual se explicaban los procesos cósmicos, desde los ciclos estacionales hasta la oposición entre salud y enfermedad. Siguiendo el primer ejemplo, puede señalarse que la mitad lluviosa del año era considerada femenina, gestante, fría, oscura y vinculada a la muerte, mientras que la de secas era masculina, fructífera, caliente, luminosa y relacionada con la vida. Esto, obviamente, concuerda con las dos estaciones propias del trópico en el hemisferio norte, que abarcan *grosso modo* la húmeda de mayo a octubre, la seca de noviembre a abril. Por lo que toca a la salud y a la enfermedad, la primera exigía el equilibrio de cualidades calientes y frías dentro del organismo; la segunda tenía entre sus causas el desequilibrio, y la corrección debía hacerse con medicamentos de naturaleza opuesta al mal. Cabe advertir en este punto que las calidades de caliente y fría no tienen una necesaria correspondencia con el estado térmico de los cuerpos. Para señalar un caso extremo, el granizo es considerado caliente.

Y así en todos los campos del pensar y del obrar. Los opuestos complementarios dominaban la lógica de la cocina, pues en una comida sana deberían estar perfectamente equilibrados los ingredientes de naturaleza fría y los de naturaleza caliente, como lo eran respectivamente

MADRE	PADRE
HEMBRA	MACHO
FRÍO	CALOR
LUNA	SOL
ABAJO	ARRIBA
JAGUAR	ÁGUILA
9	13
INFRAMUNDO	CIELO
HUMEDAD	SEQUÍA
OSCURIDAD	LUZ
DEBILIDAD	FUERZA
NOCHE	DÍA
AGUA	HOGUERA
MUERTE	VIDA
PEDERNAL	FLOR
VIENTO	FUEGO
DOLOR AGUDO	IRRITACIÓN
INFLAMACIÓN	CONSUNCIÓN
MENOR	MAYOR
FETIDEZ	PERFUME
SEXUALIDAD	GLORIA
RIQUEZA	POBREZA
OESTE	ESTE
NORTE	SUR
BAJO	ALTO

Cuadro 2. Algunos pares de opuestos complementarios en la cosmovisión mesoamericana

el tomate y el chile. Ejemplos de orden muy diferente se obtienen en el campo de las metáforas. En las lenguas mesoamericanas éstas se presentaban con frecuencia en forma binaria. Así, para decir "vagabundo" en forma elegante se usaba la metáfora *in tochtli, in mázatl*, "el conejo, el venado". Si analizamos su significado encontraremos que el sintagma encierra una oposición astral, ya que el conejo es un animal lunar, mientras que el venado es solar. La Luna y el Sol, como es obvio, vagan por el firmamento.

La concepción dual explica el dinamismo universal como una perpetua contienda entre dos fuerzas: la femenina –representada por el agua– es vencida por la más poderosa, masculina –representada por la hoguera–; pero el esfuerzo del triunfo debilita, lo que permite a la fuerza femenina recuperar su posición preeminente. El resultado es un ciclo que se manifiesta en el curso de la noche y del día, de las lluvias y las secas, de la muerte y de la vida, en fin, de todos los movimientos regulares del cosmos.

En el plano divino, los dioses fueron concebidos como pares generadores de una acción conjunta (por ejemplo, entre los mayas, el Creador y el Formador), con frecuencia como parejas conyugales que atendían todo el espectro de su ámbito de poder (el dios y la diosa de la tierra o el dios y la diosa de la muerte). Llevado el principio a la cúspide del panteón, se llegó al concepto de la dualidad divina. El Dios Supremo se desdoblaba en las figuras del Padre y de la Madre, encargado cada uno de una mitad del cosmos. A esto se refiere un antiguo canto maya:

> Allí cantas, torcacita, en las ramas de la ceiba. ¡Allí también el cuclillo, el charretero y el pequeño *kukum* y el sensontle! Todas están alegres, las aves del Señor Dios.

Asimismo la Señora tiene sus aves: la pequeña tórtola, el pequeño cardenal y el *chinchin-bacal*, y también el colibrí. Son éstas las aves de la Bella Dueña y Señora.[1]

La idea de la suprema dualidad divina fue registrada en el Centro de México por fray Juan de Torquemada, quien ubicó a la pareja del Señor Dos y la Mujer Dos en los cielos más altos:

> Entre los dioses que estos ciegos mexicanos fingieron tener y ser mayores que otros, fueron dos; uno llamado Ometecuhtli, que quiere decir dos hidalgos o caballeros; y el otro llamaron Omecíhuatl, que quiere decir dos mujeres [...]. Estos dos dioses fingidos de esta gentilidad creían ser el uno hombre y el otro mujer; y como a dos naturalezas distintas y de distintos sexos las nombraban como por los nombres dichos parece. De estos dos dioses (o por mejor decir, demonios) tuvieron creído estos naturales que residían en una ciudad gloriosa, asentada sobre los once cielos, cuyo suelo era el más alto y supremo de ellos; y que en aquella ciudad gozaban de todos los deleites imaginables y poseían todas las riquezas del mundo; y decían que desde allí arriba regían y gobernaban toda esta máquina inferior del mundo y todo aquello que es visible e invisible, influyendo en todas las ánimas que criaban todas las inclinaciones naturales que vemos haber en todas las criaturas racionales e irracionales; y que cuidaban de todo como por naturaleza les convenía, atalayando desde aquel su asiento las cosas criadas [...]. De manera que, según lo dicho, está muy claro de entender que tenían opinión, que los que regían y gobernaban el mundo eran dos

[1] *El libro de los cantares de Dzitbalché*, pp. 178-79.

> [...] de los cuales el uno, que era el dios hombre, obraba en todo el género de los varones; y el otro, que era la diosa, criaba y obraba en todo el género de las mujeres.[2]

5. Tiempo mítico y tiempo mundano

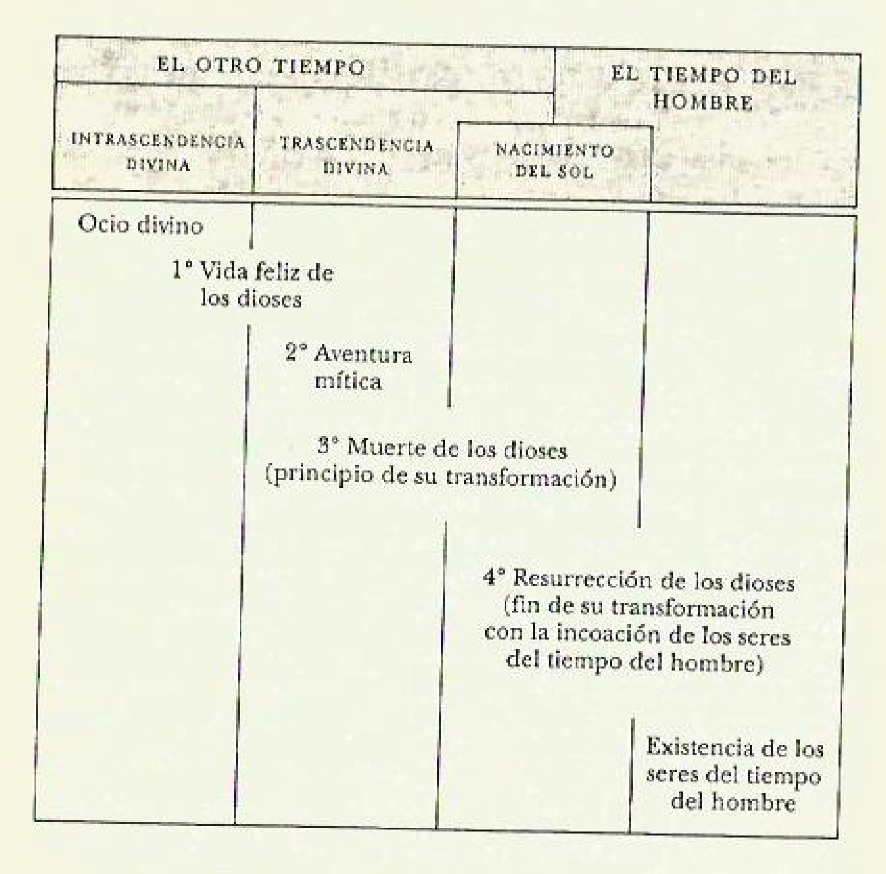
Hay una forma de concebir el cosmos, el creacionismo, que supone que todas las especies de este mundo permanecen invariables desde un momento en que fueron hechas por una potencia divina. Quienes aceptan esta idea, intentan explicarse la naturaleza de los entes mundanos a partir de los procesos por los que fueron creados: su formación indica las características que mantienen desde el tiempo prístino.

Los mitos mesoamericanos nos remiten a un periodo propio de los dioses, anterior al instante inicial (cuadro 3). Este tiempo divino puede dividirse en dos fases. La primera, difícilmente concebible, corresponde a un ocio divino, cuando aún no se manifestaba la voluntad creadora. Paulatinamente, los mitos van narrando una etapa transitoria en la cual aparecen los dioses ya diferenciados, en un estado de gozo paradisiaco. De pronto, fuerzas perturbadoras trastornan aquella paz, y empieza una actividad febril que puede designarse como la etapa de las aventuras divinas. Es, propiamente, la antesala de la creación, cuando las sustancias que constituirían las criaturas se encuentran en efervescencia, en vías de adquirir los atributos definitivos. Después, ya que todo ha cumplido el proceso formativo, llega el gran momento de la consolidación, de la creación, cuando aquellas sustancias proteicas se solidifican, se estabilizan; cuando adquieren su

[2] Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. III, pp. 66-67.

naturaleza mundana y permanente; cuando comienza el tiempo del mundo.

El mito presenta a sus personajes con distintos rostros. Pueden ser, sin más, los propios dioses. En ocasiones lucen sus poderes y su talante, incluso los nombres con que se reconocían y veneraban. Con frecuencia también aparecen como animales; pero con características muy humanas: razonan, hablan, se vinculan interespecíficamente y, sobre todo, viven pasiones propias de los hombres.



Cuadro 3. Tiempo divino y tiempo mundano en la cosmovisión mesoamericana

Entre las figuras míticas de los actuales huicholes, en las montañas del occidente de México, se habla del hombre-hormiga, del hombre-codorniz, enfatizando la doble naturaleza de los actores. Son dioses; pero su condición animal los descubre como preformas, como esbozos de los futuros seres mundanos. Por otra parte, su condición humana revela que son dioses, concebidos éstos como seres humanos, tal como ha sucedido en las distintas culturas del mundo. Los dioses razonan, aman, odian, son voluntariosos, se cargan de ira, en fin, piensan, hablan y actúan como los hombres. No sólo esto, sino que sus acciones míticas son las comunes en las sociedades humanas: los dioses juegan, se burlan y se engañan recíprocamente, presumen sus virtudes, se cortejan, se roban, luchan entre sí, en fin, hacen lo que los hombres. Estas características han intrigado a quienes se aproximan al mito. Sin embargo, no hay manera mejor que la de la aventura para exponer los procesos formativos. Ninguna fórmula algebraica, por precisa que fuese, alcanzaría la emoción religiosa del dios y del acto que se aproximan a la condición del oyente. En ocasiones el relato alcanza dimensiones de epopeya; en otras, de cautivador cuento infantil. Más aún, la extensa narración heroica puede contener múltiples mitos en sus aventuras. El *Popol vuh*, por ejemplo, al relatar las proezas de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, interrumpe el hilo principal de la trama para contar cómo los gemelos vencieron a sus sabios y diestros hermanos, convirtiendo en colas los cabos de sus ceñidores, con lo cual Hunbatz y Hunchoén se transformaron en monos;[3] o cómo apretaron la cabeza y quemaron la cola al ratón, provocando que desde entonces los ratones tengan la cola desnuda y los ojos saltones; o cómo, pretendiendo capturar al vena-

[3] *Popol vuh*, pp. 66-67.

do y al conejo, quedaron con sus colas entre las manos, por lo que ambos animales son rabicortos en la actualidad.[4]

Monos, ratones, venados y conejos quedaron definidos por la acción de los gemelos. El relato alcanza su clímax cuando el esbozo de criatura llega a su perfección. En ocasiones parece que el futuro ser recibe la última pincelada. Entonces el primer rayo solar que alumbra el mundo lo solidifica como ente mundano. En pocas palabras, los dioses creadores se cubren de materia perceptible, dura, corruptible y perecedera para convertirse en sus propias criaturas. Quedan, así, encerrados como parte y como esencia de su obra. Su cobertura, dañada por el tiempo, los enviará al mundo de la muerte; pero allá esperarán la nueva oportunidad de surgir de nuevo. Así, clases y especies se reproducirán perennemente, pues su esencia será divina, la misma que girará en el ciclo de la vida y de la muerte haciendo de cada planta, animal, roca, astro, un dios recluido. En la casa de los hombres todo es divino. En el siglo XVII Jacinto de la Serna alertaba a los párrocos sobre la creencia en la racionalidad de los árboles:

> Piensan que los árboles fueron hombres en el otro siglo, que ellos fingen, y que se convirtieron en árboles, y que tienen alma racional, como los otros; y así cuando los cortan para el uso humano para que Dios los crio, los saludan y les captan la benevolencia para haberlos de cortar, y cuando al cortarlos rechinan, dicen que se quejan.[5]

La cubierta oculta su verdadera naturaleza. "Dios hizo que sus voces [de los protoanimales] bajaran hasta sus es-

[4] *Popol vuh*, p. 72.

[5] Serna, *Manual de ministros*, p. 231.

tómagos. Entonces se convencieron de que de veras eran animales y se fueron al monte a vivir", dicen los actuales triques de Oaxaca.[6]

En resumen, en el pensamiento mesoamericano todo poseía alma, desde los seres naturales hasta los objetos fabricados por los hombres, pues el origen de éstos también había antecedido a la creación del mundo. El respeto a lo existente era, por tanto, la norma suprema de la conducta.

6. La expulsión del paraíso y el destino de los hijos

Difieren los mitos en la descripción de la mansión original paradisíaca de los dioses. Es fácil explicarlo: los mitos son narraciones vivas, mutables aun cuando procedan del mismo narrador, y en ellas es más importante el mensaje cósmico que su cobertura literaria. Según fray Gregorio García, los mixtecos de principios del siglo XVII hablaban de un tiempo de "grande oscuridad, que todo era un caos y confusión, estaba la tierra cubierta de agua: sólo había limo y lama sobre la faz de la tierra", cuando el Padre y la Madre –Uno Venado Serpiente de Puma y Uno Venado Serpiente de Jaguar– fundaron una gran peña, sobre la cual edificaron su suntuoso palacio. Un hacha de cobre coronaba la habitación más alta, y en su filo, dirigido a lo alto, estribaba el cielo.[7]

Para los mexicas, también el Padre, la Madre y sus hijos dioses vivían en un sitio palaciego; pero agregaban que en ese lugar existía un gran árbol florido que los Padres protegían de todo daño. Según el *Códice Telleriano-Remen-*

[6] Hollenbach, "El mundo animal", p. 459.

[7] García, *Origen de los indios*, pp. 327-29.

sis, los dioses hijos pecaron al cortar las flores y las ramas del árbol, por lo cual sus padres los arrojaron de aquel placentero lugar, condenándolos a poblar la tierra y el inframundo.[8] El relato suena bíblico; pero afortunadamente existen en códices pictóricos anteriores a la Conquista imágenes del árbol tronchado de Tamoanchan.

Otros mitos nos hablan del destino de los dioses expulsos. Entre las narraciones, unas describen cómo los dioses se reunieron en Teotihuacan, eligieron al dios rico Tecuciztécatl y al pobre y enfermo Nanahuatzin para que compitieran por traer la luz al mundo por nacer. El paso a la apoteosis se ganaría por el sacrificio en el fuego: los dioses debían lanzarse entre las llamas. Faltó el valor a Tecuciztécatl en cuatro ocasiones; Nanahuatzin, en cambio, se atrevió a la primera. Tecuciztécatl, avergonzado, cayó por fin en la hoguera. Ambos dioses fueron consumidos por el fuego. Después de un tiempo apareció Nanahuatzin en el horizonte oriental como un gran astro luminoso. Poco después salió también allí Tecuciztécatl. Los dioses estimaron inconveniente que existieran dos grandes luminarias. En el texto registrado por fray Bernardino de Sahagún, dicen: "¡Oh, dioses! ¿Cómo será esto? ¿Será bien que vayan ambos a la par? ¿Será bien que igualmente alumbren?", y uno de ellos corrió hacia Tecuciztécatl para golpearlo con un conejo en la cara. Con el golpe se ofuscó su brillo.[9]

Ya en el cielo, el Sol se negó a moverse; quedó quieto. Como condición pidió la muerte de los dioses. "Pido su sangre y su reino", dice la *Leyenda de los soles*.[10] Todos aceptaron el sacrificio, salvo Xólotl, que huyó, transformándose para no ser inmolado. Al fin se convirtió en un anfibio

[8] *Códice Telleriano-Remensis*, fol. 13r.

[9] Sahagún, *Historia general*, vol. II, pp. 694-97.

[10] *Leyenda de los soles*, p. 122.

llamado *axólotl*, y bajo esa forma se cumplió el mismo destino de sus hermanos.[11] Con esto el Sol anduvo en el cielo.

El sentido mítico nos lleva al proceso de transformación de los creadores en criaturas. La condena que el Padre y la Madre dictaron a sus hijos fue el sometimiento al ciclo de la vida y de la muerte, la doble morada sobre la superficie de la tierra y en el inframundo. El Sol fue en el destierro el hijo predilecto. Fue el primero en aceptar la muerte. Su destino fue el frío y húmedo inframundo, donde adquirió la materia pesada, perceptible –la riqueza– que sería su cobertura. Ruiz de Alarcón se refiere a este pasaje, diciendo: "luego que de la dicha hoguera salió purificado, se arrojó dentro de un estanque de agua muy fría, que estaba también preparado para prueba, y habiendo salido de él muy limpio, se pasó luego al cielo, donde se ocultó".[12] Un antiguo documento de la Colonia temprana, la *Historia de México*, nos aclara qué era el estanque y cuál la causa del descenso: "Entonces Nanahuaton se arrojó al fuego por arte mágica, en que él era bien sabio, y se fue entonces al infierno y de ahí trajo muchas piezas ricas y fue escogido por Sol".[13] Huitzilopochtli, el dios solar y patrono de los mexicas, aclara en un canto cuál es la más preciada de aquellas piezas ricas obtenidas en la región de la muerte: "Huitzilopochtli, el joven guerrero, el que obra arriba, va andando su camino. 'No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas, porque yo soy el que ha hecho salir el Sol'".[14]

Con su halo dorado el Sol transitó en el cielo para empezar la era mundana.

[11] Sahagún, *Historia general*, vol. II, p. 697.

[12] Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 57.

[13] *Historia de México*, p. 109.

[14] Garibay K., *Veinte himnos sacros*, pp. 29 y 31.

Volviendo a Ruiz de Alarcón, tal vez sea la suya la referencia más clara a la división de los tiempos:

> El fundamento que para esto tuvieron fue una tradición que corría entre los indios: es, a saber, que había dos mundos o dos maneras de gentes. El primero en que el género de hombres que tuvo se transmutaron en animales, y en el Sol y en la Luna, y así al Sol y Luna y animales atribuyen ánima racional, hablándoles para sus hechicerías como si entendiesen, llamándolos e invocándolos con otros nombres, para sus conjuros.[15]

En resumen, el Sol, como rey del mundo, había puesto el ejemplo a sus hermanos. Murió; bajó al mundo de la muerte; se proveyó de riqueza, que fue su cobertura pesada y lábil al paso del tiempo. Así inició el ciclo. Cuando su capa se gastara, bajaría por el occidente para recorrer, muerto, el inframundo. De allá volvería cotidianamente en una marcha perenne. Después de él, sus hermanos fueron cayendo en la entrega ritual. Xólotl, el último, con su muerte dio origen a los ajolotes.

7. Los dioses

He hablado de dioses padres y de dioses hijos. He dicho que todos vivieron en un sitio paradisíaco; que los dioses hijos desobedecieron a sus padres y fueron expulsados de su lugar de origen; que en el destierro vivieron las aventuras que los llevaron a un punto culminante; que murieron entonces, y al morir se transformaron en creadores-criaturas; que su sacrificio no los privó de la existencia, mas

[15] Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 56.

los hizo ingresar en el ciclo de la vida y de la muerte. Pero ¿cómo definir a los dioses mesoamericanos?

Estacio escribió en *La Tebaida* (III, verso 661): *primus in orbe deos fecit timor* ("el temor fue el primer hacedor de dioses"). No lo creo. Imagino un tiempo –y aquí sólo cabe imaginar– en que el hombre, en un afán de actuar sobre su entorno, pretendió compenetrarse con él por medio de la interlocución. Proyectó para ello sus propios atributos psíquicos y sociales, antropomorfizando el cosmos con la intención de comprenderlo, de actuar en él, de ser comprendido. Fue un afán más racional que medroso; quiso adentrarse, no huir. El diálogo de respuesta silenciosa, el gesto de réplica invisible, agregaron otra nota a lo que se había imaginado semejante: los dioses están ocultos a los sentidos del hombre.

Lo cierto es que los dioses mesoamericanos tienen características humanas: razonan, poseen sentimientos, están provistos de voluntad, se comunican entre sí y con los hombres, y actúan eficazmente sobre el mundo. Son imperceptibles, al menos cuando el hombre se encuentra en condiciones normales de vigilia. En ellos estriba la causa oculta de las cosas: su ser y el orden de sus procesos; pero los dioses son también la razón del accidente, pues todo lo incierto y todo lo que escapa a la regularidad de la naturaleza puede atribuirse a los cambios de su voluntad, aun a su capricho. Si de ellos depende la contingencia y son, además, imperceptibles, agregan a sus características lo maravilloso, lo terrible, lo inusitado, lo que exige reverencia (fig. 2). *Tetzáuhtic* y *mahuíztic* serían dos términos aplicables en lengua náhuatl.

Los dioses pertenecen al otro tiempo y al otro espacio, antecedentes y causas del tiempo y del espacio mundanos. Están en el allá-entonces, pero también en el aquí-ahora, ya que forman parte de todas las criaturas; están dentro de

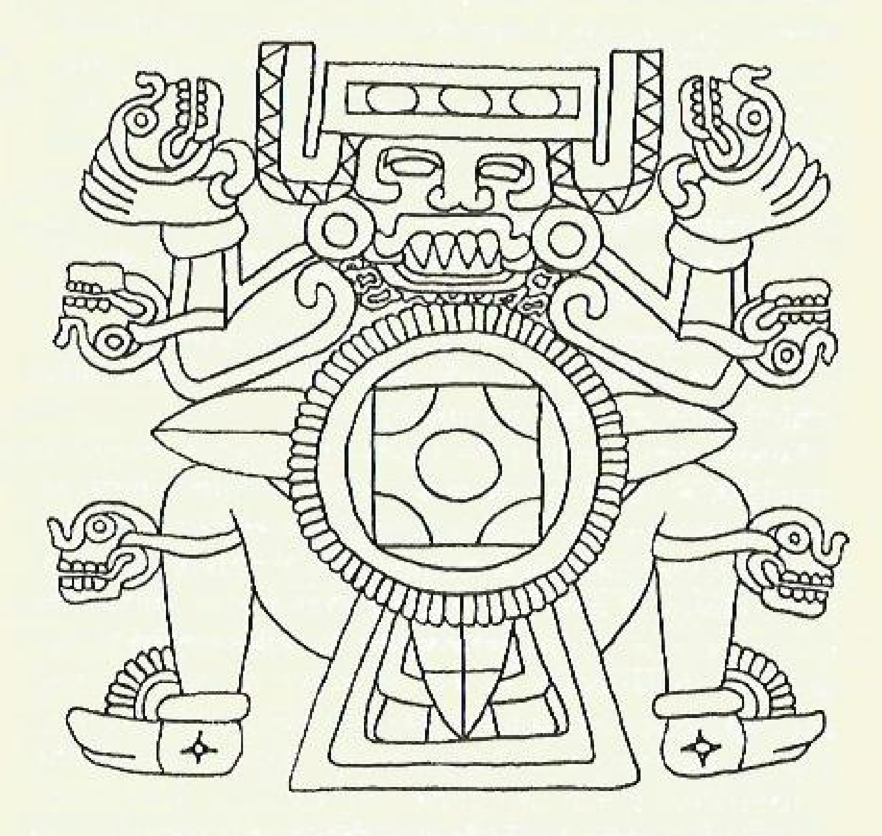


Figura 2. Tlaltecuhtli, divinidad de la tierra entre los mexicas. Aparece tanto en su aspecto masculino como en su aspecto femenino. Reúne las características de deidad benéfica y amada y deidad terrible

cada ser que se encuentre sobre la superficie de la tierra, en el espacio de los meteoros y en los cielos de los astros.

Son innumerables y distintos entre sí, lo que se manifiesta en la pluralidad y en la diversidad del universo, pues de ellos deriva la naturaleza y la dinámica de lo existente. Es ésta la gran lógica del politeísmo. Y, sin embargo, hay que recordar aquí la afirmación de Evans-Pritchard: "Una religión teísta no es por necesidad o monoteísta o politeísta. Puede ser ambas".[16] En efecto, los textos sagrados se refieren con frecuencia a un dios supremo, denominado de muchas maneras. Es Piyetao ("El gran tiempo") según los zapotecos, Tloque Nahuaque ("Dueño de lo que está cerca y de lo que está junto") según los nahuas y Hunab Ku ("El dios único") según los mayas. A él se refiere fray Diego López Cogolludo:

> Creían los indios de Yucatán que había un dios único, vivo y verdadero, que decían ser el mayor de los dioses, y que no tenía figura, ni se podía figurar por ser incorpóreo. A éste llamaban Hunab Ku... De éste decían que procedían todas las cosas, y como a incorpóreo no le adoraban con imagen alguna, ni de él la tenían.[17]

Y de él se dice en *El libro de los cantares del Dzitbalché:*

> El señor Hunabkú es quien da lo bueno y lo malo
> entre los buenos y los malos.
> Porque él da la luz sobre la tierra;
> porque es el Dueño de todas las cosas que están bajo
> su mano;
> lo mismo el Sol que la Luna;

[16] Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 316.

[17] López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, vol. I, p. 192.

lo mismo la estrella humeante
que es como la flor luminosa de los cielos;
lo mismo las nubes que las lluvias;
lo mismo el rayo que la más pequeña mosca;
lo mismo las aves que los otros animales;
lo mismo.[18]

¿Cómo se resuelve la antinomia? Con dos notables características de los dioses mesoamericanos: son fisibles y fusibles. En efecto, un dios puede dividirse, separando sus atributos, para dar lugar a dos o más dioses diferentes, en ocasiones hasta opuestos. El Dios Supremo se divide inicialmente en dos para formar al Padre y a la Madre, y de ellos descenderán todas las demás divinidades; el dios de la lluvia se divide en cuatro partes, para ocupar cada uno de los rincones de la tierra; lo mismo hace el dios del fuego. En sentido contrario, varios dioses pueden fundirse para formar una sola divinidad, como son el Dios Nueve o el Dios Trece de los mayas. Además de estas propiedades, los dioses pueden fragmentarse y ocupar dos o más sitios diferentes, incluso multiplicando su presencia sobre la tierra, y cada uno de estos fragmentos está en comunicación con el resto y puede retornar a su fuente.

Una característica más de los dioses mesoamericanos fue su apetencia. Reclamaban de los hombres reconocimiento, ofrendas, obediencia y culto. La heterogeneidad del panteón provocaba la complejidad de las fiestas, pues cada dios requería oblaciones y ritos que se adecuaran a sus particulares esferas de poder. El dios del fuego, por ejemplo, pedía pulque, pues esta bebida alcohólica se tenía entre los líquidos más fríos, y con ella se le restituían las fuerzas. Estas necesidades divinas constituían uno de

[18] *El libro de los cantares de Dzitbalché*, p. 58.

los pilares de la religión. Los mesoamericanos habían proyectado uno de los principios básicos de la cohesión social en sus relaciones con las divinidades: la reciprocidad.

8. Los pisos del cosmos

El origen ha de ser femenino. Al menos lo es en el pensamiento mesoamericano, que remonta el principio de todas las cosas a un ser de naturaleza fría y húmeda. Es, además, el opuesto antecedente del orden, y por tanto monstruoso y feroz. Su figura varía dentro de estos parámetros, y el ser primigenio puede ser un gran pez –en ocasiones un pez sierra–, un anfibio –un batracio con fuertes y puntiagudos dientes– o un reptil –ya una serpiente, ya un cocodrilo– que navega en las olas del gran océano ubicado, según algunos textos, en ámbitos celestes.

Antiguos mitos nahuas del Altiplano Central de México relatan que la diosa primigenia, llamada Cipactli,[19] vivía como bestia salvaje, armada en sus coyunturas por ojos y fauces con las que mordía todo lo que se le aproximaba. Dos dioses se transformaron en grandes serpientes, ciñeron a la diosa, la dividieron en dos partes y crearon el cielo con una de ellas. Muchos dioses se juntaron para elevar el cielo.[20] De la unidad original, caótica, había nacido una dualidad en que el elemento celeste, masculino, vendría a complementar el espacio. La diosa, sin embargo, no se conformó con aquella ofensa y se quejaba amargamente. Cuatro dioses, para evitar la recomposición, quedaron sosteniendo el cielo. Así ya no se precipitó sobre la tierra. Otros, para compensar a la diosa injuriada, acentuaron

[19] *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 25.
[20] *Historia de México*, pp. 105 y 108.

el carácter materno de la parte inferior, convirtiendo sus cabellos en árboles, plantas y flores, su piel en hierba menuda y florecillas, sus ojos en pozos, fuentes y cuevas, su boca en ríos y cavernas, y su nariz en valles y montañas.[21]

Así fue como la diosa conservó su naturaleza original en el espacio inferior, como la tierra rodeada por el agua, lo que hizo que los mayas la denominaran "Iguana cocodrilo de tierra" o "Gran cocodrilo lodoso".

Los dos grandes segmentos de la diosa y el espacio intermedio que quedó entre ellos fueron divididos por los mesoamericanos en conjuntos de cielos superpuestos. Hay contradicciones en las fuentes en cuanto al número de pisos en que se divide el cosmos. En principio, la superficie de la tierra establece la gran división: bajo ella está el espacio femenino, compuesto por nueve niveles. Este espacio es la fría y húmeda región de la muerte. Sobre la superficie de la tierra se sobreponen trece pisos, de los cuales el dios único, o su división original como el Padre y la Madre ocupan los cielos más altos. Como dice una fuente maya yucateca, el *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, "y Él, que es eterno, [...] se fue al decimotercero piso del cielo".[22]

Hasta aquí todo parece congruente, pues la oposición 13/9 corresponde a la oposición masculino/femenino, hasta el punto de que el trece es un número de buena fortuna, mientras que el nueve se considera negativo. El problema es que hay muchas menciones de los nueve pisos del ámbito celeste. Por ejemplo, cuando Motecuhzoma Xocoyotzin fue elegido rey de Tenochtitlan, el rey de Texcoco le dijo en su discurso: "¿Quién duda que un señor y príncipe que antes de reinar sabía investigar los nueve

[21] *Historia de México*, p. 108.
[22] *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 63.

dobleces del cielo [...] no alcanzara las cosas de la tierra para acudir al remedio de su gente?"[23] Muñoz Camargo, al hablar de las creencias de los nahuas tlaxcaltecas, se refiere a nueve cielos.[24] Los quichés de Totonicapán decían que los nueve pisos del cielo giraban sobre la tierra.[25] El códice mixteco denominado *Rollo Selden* muestra a la Pareja Divina y a Quetzalcóatl sobre otras ocho bandas tachonadas de estrellas.[26] Además, era común en los conjuros nahuas del siglo XVII que los magos asegurasen viajar por "los nueve lugares de la muerte" y por "los nueve que están sobre nosotros".[27]

Entonces, ¿los cielos son nueve o son trece? La respuesta se encuentra en que son dos clases de cielos. Los pisos intermedios entre las dos mitades del cuerpo de Cipactli, los ocupados por los dioses cargadores del cielo, forman los cuatro cielos bajos, que van de la superficie de la tierra a los límites de los verdaderos cielos. Los cuatro cielos bajos son el mundo que pueblan las criaturas de la superficie y donde se mueven los astros y los meteoros. Son la casa de los seres mundanos. Sobre ellos están los nueve cielos verdaderos. Su suma es trece.

[23] *Códice Ramírez*, p. 94.
[24] Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, fol. 139v.
[25] *El Título de Tononicapán*, fol. 1r, p. 168.
[26] *Códice Selden II* o *Rollo Selden*, p. 103.
[27] Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, pp. 163 y 177.

9. El Eje Cósmico: Lugar de la Muerte, Monte Sagrado, Árbol Florido

Los antiguos nahuas hablaron de tres clases de pisos cósmicos: *chicnauhtopan*,[28] "los nueve que están sobre nosotros"; *tlaltícpac*, "en la superficie de la tierra" –que debemos entender como los cuatro intermedios entre tierra y cielo– y *chicnauhmictlan*,[29] "los nueve de la región de la muerte". Todos ellos eran traspasados en su centro por el Eje Cósmico, habitado por el dios viejo del fuego. El *Códice Florentino* se refiere al dios como madre y padre de los dioses y nos describe su hogar:

> ... la madre de los dioses, el padre de los dioses, que está tendido en el lugar del ombligo de la tierra, que permanece metido en el lugar del encierro de piedras de turquesa, que está almenándose con agua de pájaros [color] turquesa, el dios anciano, Ayamictlan, Xiuhtecuhtli.[30]

El epíteto de madre y padre de los dioses se debe a que el anciano es la fuente del movimiento y las transformaciones. Que la casa se almene con agua y que el nombre del dios sea Ayamictlan ("Lugar nebuloso de la muerte") resulta problemático, pues ambos elementos remiten a un ambiente húmedo. Esto se debe a que la contradicción del agua y el fuego son inherentes al dios mismo y a su casa, lo que hace del Eje el principio cósmico del movimiento.

[28] Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 177.

[29] Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 163.

[30] Sahagún, *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 71v-72r. La traducción del náhuatl al español es mía.

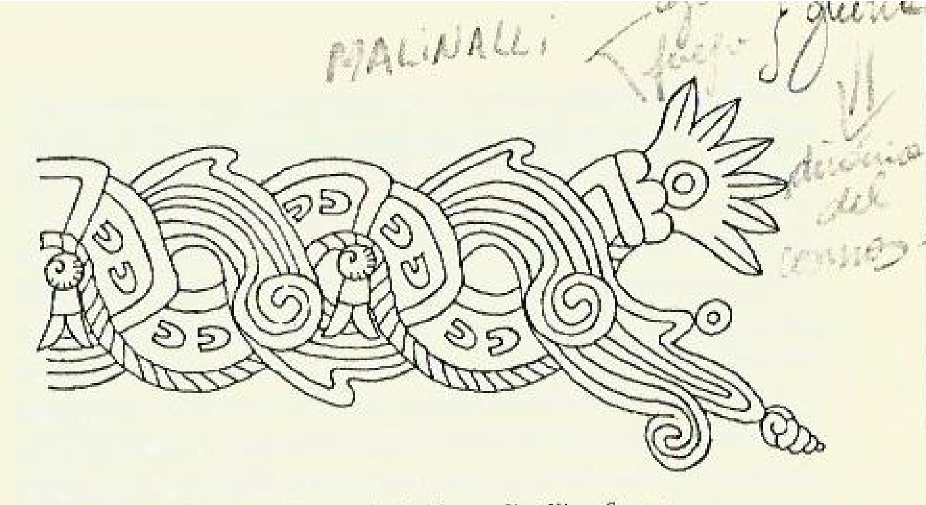


Figura 3. El símbolo de *malinalli* se forma con el entrelace en torzal de una corriente fría, de agua, y una corriente caliente de fuego

La idea de la lucha de los opuestos en el Eje Cósmico es clara en su figura de *malinalli*, formada por dos cuerdas que giran en torzal. Una cuerda es un chorro de agua, ascendente; la otra baja del cielo, hecha de fuego (fig. 3). Un segmento de esta figura es el *atl-tlachinolli* ("agua-hoguera"), cuyo significado es la guerra, pues la guerra simboliza el dinamismo del cosmos.

Son múltiples las representaciones visuales del Eje Cósmico. En algunas ocasiones fue dibujado o esculpido como Árbol Florido. Otras, más detalladas, muestran sus componentes: sobre el plano terrestre se eleva el Monte Sagrado; en la cumbre del monte se yergue el Árbol Florido; bajo el monte se encuentra el acuático y frío Lugar de la Muerte.

El Monte Sagrado es un gran repositorio. Pese a su elevación, es una parte del inframundo, pues sus laderas continúan la superficie de la tierra y su interior conserva las propiedades de la humedad y la muerte. Quien penetra a una cueva puede acceder, peligrosamente, al ámbito sub-

terráneo de lo sagrado. Las cuevas, como los manantiales, las barrancas, aun los hormigueros, son umbrales que comunican la casa del hombre (el ecúmeno) con lo que le es ajeno (el anecúmeno). En el interior del Monte Sagrado se guardan todas las riquezas: el agua brota de él, ya como meteoros por las bocas de las cuevas (los flujos de nubes y de vientos surgen así del inframundo), ya como corrientes subterráneas que dan origen a manantiales, arroyos, ríos o que desembocan para formar el mar. La gran cavidad es el paraíso del señor de la lluvia donde se encuentran siempre verdes las plantas de todas las especies. Son semillas-corazones, entes germinales listos para salir al mundo. Otras semillas-corazones serán de animales, de seres humanos, hasta de bienes artificiales, por lo cual hoy se concibe el interior del Monte Sagrado como un almacén surtido de toda clase de mercancías. En algunas representaciones, el Monte Sagrado está dividido en escaques que muestran la composición de las dos sustancias opuestas y complementarias del cosmos (fig. 4).

Las semillas-corazones provienen del Lugar de la Muerte. Son la parte divina de las criaturas que fueron destruidas en el mundo por el paso del tiempo. Del Lugar de la Muerte pasan a la gran bodega del Monte Sagrado, y de la bodega suben por el tronco del Árbol Florido para convertirse en los frutos que se derraman, de nuevo, sobre la superficie terrestre. El Eje Cósmico es, por tanto, el gran motor del mundo.

También son muchas las representaciones del Árbol Florido, ya que, más que imágenes visuales de un ente imaginado por los fieles, son figuras que caracterizan al ente expresando sus propiedades. Anteriormente me referí a su presencia en los mitos de expulsión de los dioses. Los códices lo muestran como árbol cortado, sangrante, pues su sustancia habrá de derramarse en el mundo (ilustr. II).

Los dioses, con su desobediencia, dieron origen a la donación de los bienes divinos y por ello fueron castigados. Entre el flujo de sangre se ven discos de oro y cuentas de jade: el amarillo del fuego y el verdiazul del agua nos revelan la naturaleza total del don. Otras imágenes visuales –haciendo eco de las que encontramos en la poesía– enseñarán que del árbol brotan toda clase de flores. Otras más mostrarán dos troncos unidos longitudinalmente o que se retuercen uno sobre otro, indicando con sus colores o con otros atributos que una mitad es conducto del chorro de agua y la otra del de fuego. Podrá también mostrar entre

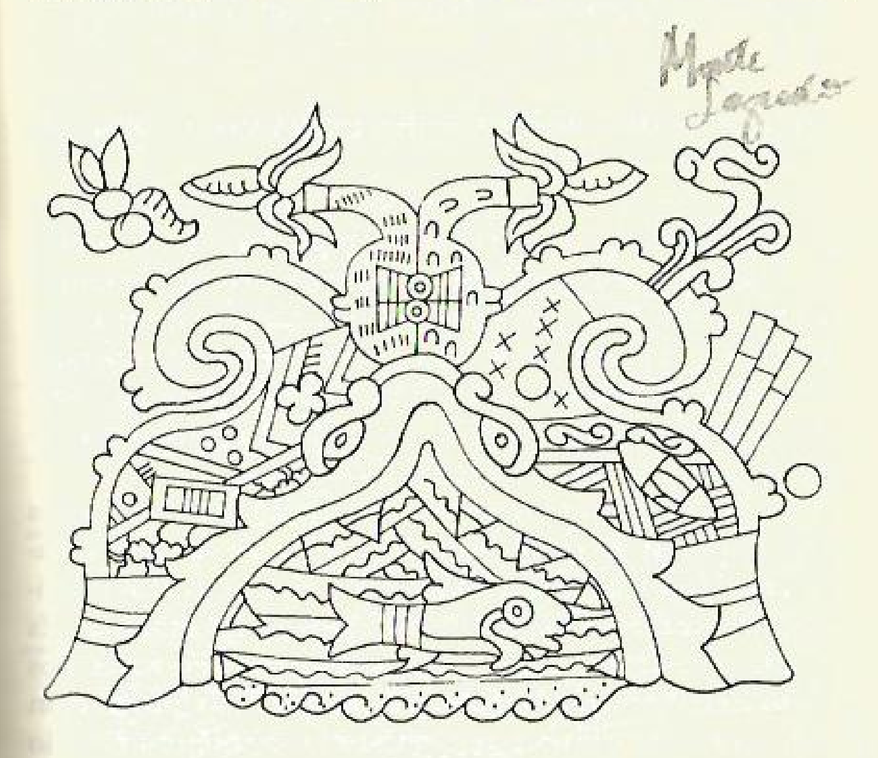


Figura 4. Representación del Monte Sagrado en la Olla de Nochiztlán, pieza mixteca de Oaxaca. El monte remata en dos grandes roleos, a espejo. En su cumbre se yergue el Árbol Florido

su fronda la gran criatura naciente: el Sol. En otras, el árbol mismo reproducirá la figura del *malinalli*. Una imagen muy antigua nos recuerda el origen de las divisiones del cosmos. Es la escena de una lápida esculpida de Izapa (fig. 5). En ella se ve a la madre cocodrilo convertida en árbol. Su cabeza se enraíza en la tierra y eleva su cuerpo como tronco para terminar en fronda. Las placas dorsales de la bestia se transforman en espinas de ceiba, el árbol por excelencia. La unión del cocodrilo y el árbol continuará hasta las vísperas de la conquista española. En el *Códice Fejérváry-Mayer* el cuerpo se formará por los dos troncos del *malinalli*, uno amarillo, el otro verdiazul (ilustr. III).

10. Los cuatro árboles de los extremos del mundo

Así como los dioses, los elementos del gran aparato cósmico se proyectan para dar origen a réplicas. El Eje Cósmico se desdobla y se reproduce en los extremos de lo existente. Su acción dibuja una cruz sobre la superficie terrestre, semejante a la corola de una gran flor de cuatro pétalos unidos en el ombligo del mundo; sobre el cielo es un aspa de bandas cruzadas; en el inframundo, un cráneo que rodean cuatro radios de huesos (ilustr. IV).

La figura de la cruz es uno de los símbolos cósmicos más importantes en Mesoamérica. Una de sus modalidades es el quincunce, rectángulo con cinco círculos inscritos, uno central y cuatro distribuidos en las esquinas. Es el esquema del Eje Cósmico y sus cuatro proyecciones. Los cuatro elementos cósmicos resultantes de la proyección son los cuatro dioses que quedaron sosteniendo el cielo para que no cayera sobre la tierra. Así fueron representados, con nombres y figuras humanas; pero también como frondosos árboles.

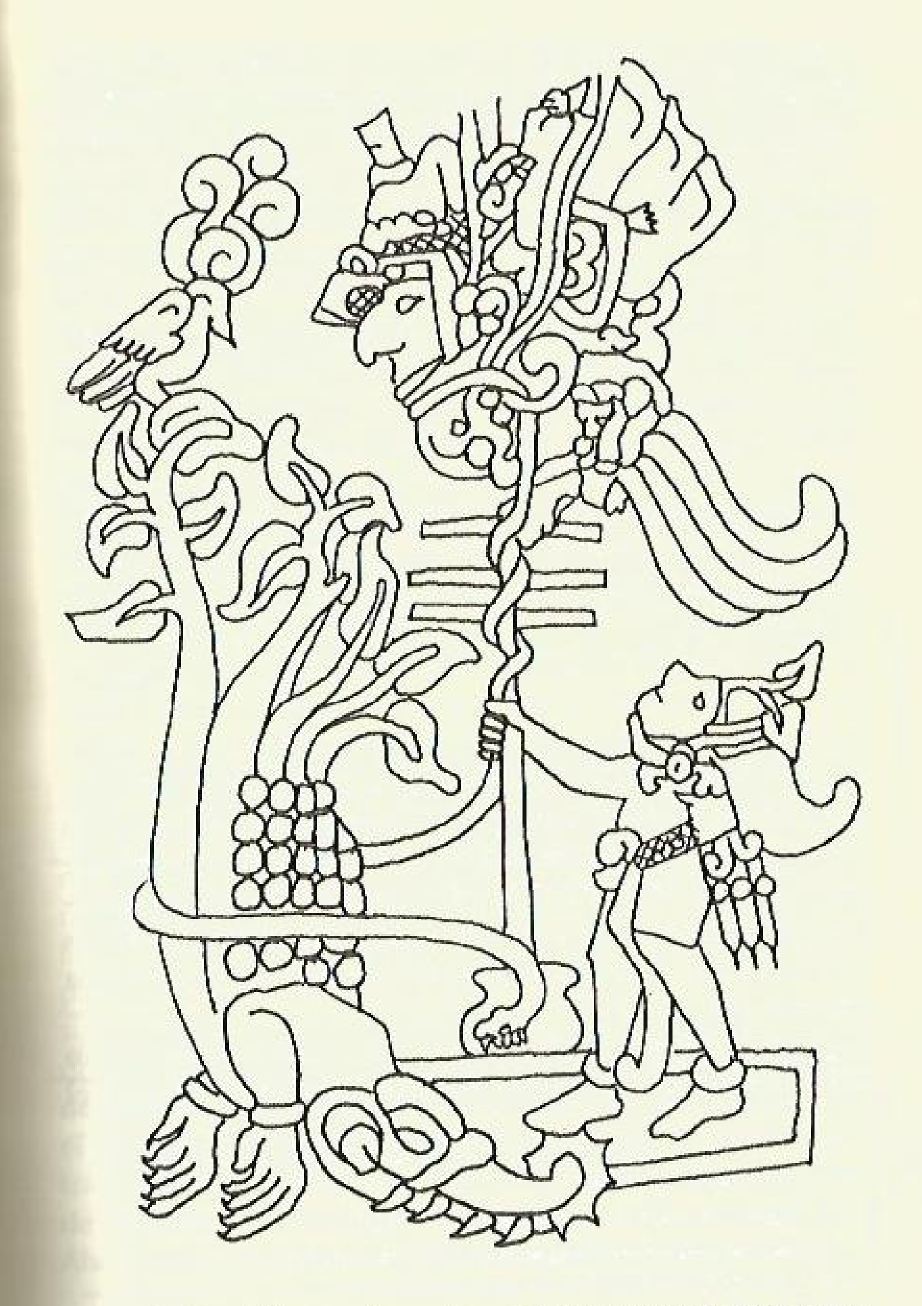


Figura 5. Cocodrilo transformado en ceiba en la Estela 25 de Izapa

La proyección del Eje Cósmico no produjo copias exactas, pues cada una de las réplicas adquirió nuevas características, correspondientes al rumbo de su destino. La diferencia se marca con diferentes símbolos tanto en los textos como en las imágenes visuales. Su marca más importante en toda Mesoamérica es el color; cada cuadrante de la tierra –cada pétalo de la flor– tiene el color peculiar del cuadrante. Sin embargo, las variantes del esquema de color son muchas, pues se dan aun en una misma tradición mesoamericana. Los mayas yucatecos, por ejemplo, narran en el *Libro de Chilam Balam de Maní* que en el inicio del mundo surgieron una ceiba roja en el este, una blanca en el norte, una negra en el oeste y una amarilla en el sur. La ceiba central, correspondiente al Eje Cósmico, fue verde.[31] También se distinguen los árboles según su especie. En el Centro de México el *Códice Tudela* señala que el mezquite está al oriente, el pochote al norte, el ahuehuete al poniente, y el huejote al sur;[32] pero la *Historia tolteca-chichimeca* dice que la ceiba está al oriente, el mezquite al norte, el izote al oeste y el maguey al sur.[33] Otras distinciones son las aves que se posan en las copas. El *Chilam Balam de Chumayel* asigna a cada una de ellas el color de su árbol,[34] mientras que el *Códice Borgia* coloca el quetzal en el este, un águila armada de cuchillos de piedra en el norte, una rapaz menor en el oeste y una guacamaya en el sur.[35]

Cuando los sostenedores del cielo son dioses, cada uno suele recibir un nombre, algunas veces formado con el

[31] *Códice Pérez*, p. 233.
[32] *Códice Tudela*, fol. 97r, 104r, 111r y 118r.
[33] *Historia tolteca-chichimeca*, fol. 13v, pp. 156-57.
[34] *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 63.
[35] *Códice Borgia*, lám. 49-52.

color del cuadrante. Otras veces el símbolo distintivo va en la espalda. Estos personajes divinos cargan entre los mayas un carapacho de tortuga, una telaraña y dos clases distintas de concha (fig. 6). El obispo Landa los nombra en conjunto, los *bacaboob;* pero aclara que cada uno tiene apelativos propios:

> Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados *bacab* cada uno de ellos. Éstos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crio el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo (para que) no se cayese. Decían también de estos bacabes que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio. Ponen a cada uno de estos otros nombres y señálanle con ellos a la parte del mundo que Dios le tenía puesto teniendo el cielo.[36]

Las cuatro réplicas son casas ocupadas por dioses. En ellas y en los dioses se observan tanto proyecciones divinas similares a las del Eje Cósmico como la permanencia de los opuestos en el elemento central. Así, entre los mexicas, se dividen en cuatro tanto Tláloc, el dios de la lluvia, como Xiuhtecuhtli, el del fuego. Los cuatro dioses pluviales, cada uno de un color, comparten el hogar con sus opuestos, los cuatro dioses del fuego, también señalados cromáticamente. Y como el Eje Cósmico, los hogares derivados son bodegas de riqueza. A ello hace referencia el relato de la ruptura del Monte del Sustento, mito registrado desde la Colonia temprana y repetido por muchos de los pueblos indígenas de México y Centroamérica. Abreviando, el relato dice que el maíz fue descubierto por

[36] Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 62.

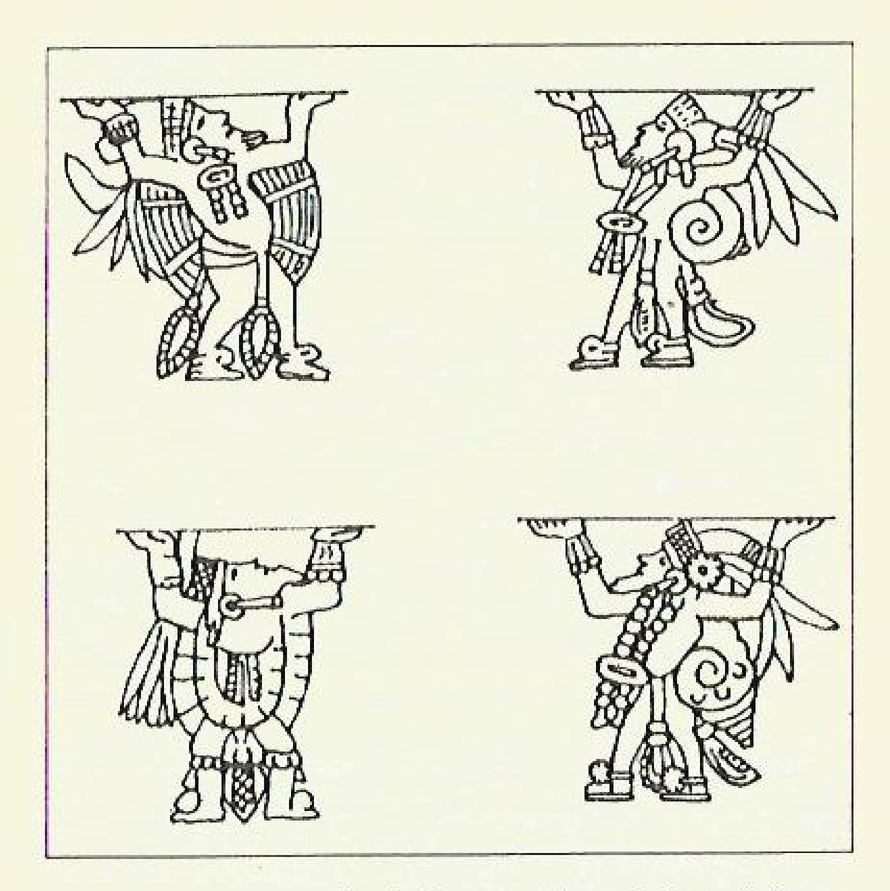


Figura 6. Los cuatro *bacaboob* mayas, relieves de los capiteles de columnas serpentinas de Chichén Itzá

una hormiga, a la que los dioses forzaron a revelar el origen del grano. El insecto guio a uno de los dioses hasta llegar a un gran monte o una peña que encerraba el tesoro. La dureza del encierro era tal, que resistió los ataques de los señores de la lluvia, descritos como de cuatro colores. Por fin, uno de ellos pudo fracturarlo. Al romperse, se derramaron sobre la tierra el maíz, el frijol y todos los demás mantenimientos. El protagonista quedó desvane-

cido por su esfuerzo, y sus hermanos se repartieron aquella riqueza, compuesta principalmente, como algunas versiones insisten, por maíz blanco, amarillo, rojo y negro. El mito tiene importancia por referirse al control que se distribuirían los cuatro grupos de dioses en sus respectivos aposentos. A cada grupo correspondió el maíz de un color. Como en lo que se refiere a los alimentos, cada cuadrante determinaría la calidad de los bienes y males que encerraba en su depósito. Por ello dice el *Chilam Balam de Chumayel*:

> El pedernal negro es la piedra del poniente. La Madre Ceiba Negra es su centro escondido. El maíz negro y acaracolado es su maíz. El camote de pezón negro es su camote. Los pavos negros son sus pavos. La negra noche es su casa. El frijol negro es su frijol. El haba negra es su haba.[57]

Lluvias, mantenimientos, vientos, enfermedades, incluso –como veremos– el tiempo y el destino, llevarán en sí los atributos de su lugar de procedencia. Por ello el mundo es representado en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* como una casa con cuatro cuartos, cada cuarto engendrador de lluvias de carácter peculiar:

> Del cual dios del agua dicen que tiene un aposento de cuatro cuartos, y en medio de un gran patio, do están cuatro barreñones grandes de agua: la una es muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semillas y enviene en buen tiempo. La otra es mala cuando llueve, y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan. Otra es cuando llueve y se hielan; otra cuan-

[57] *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 4.

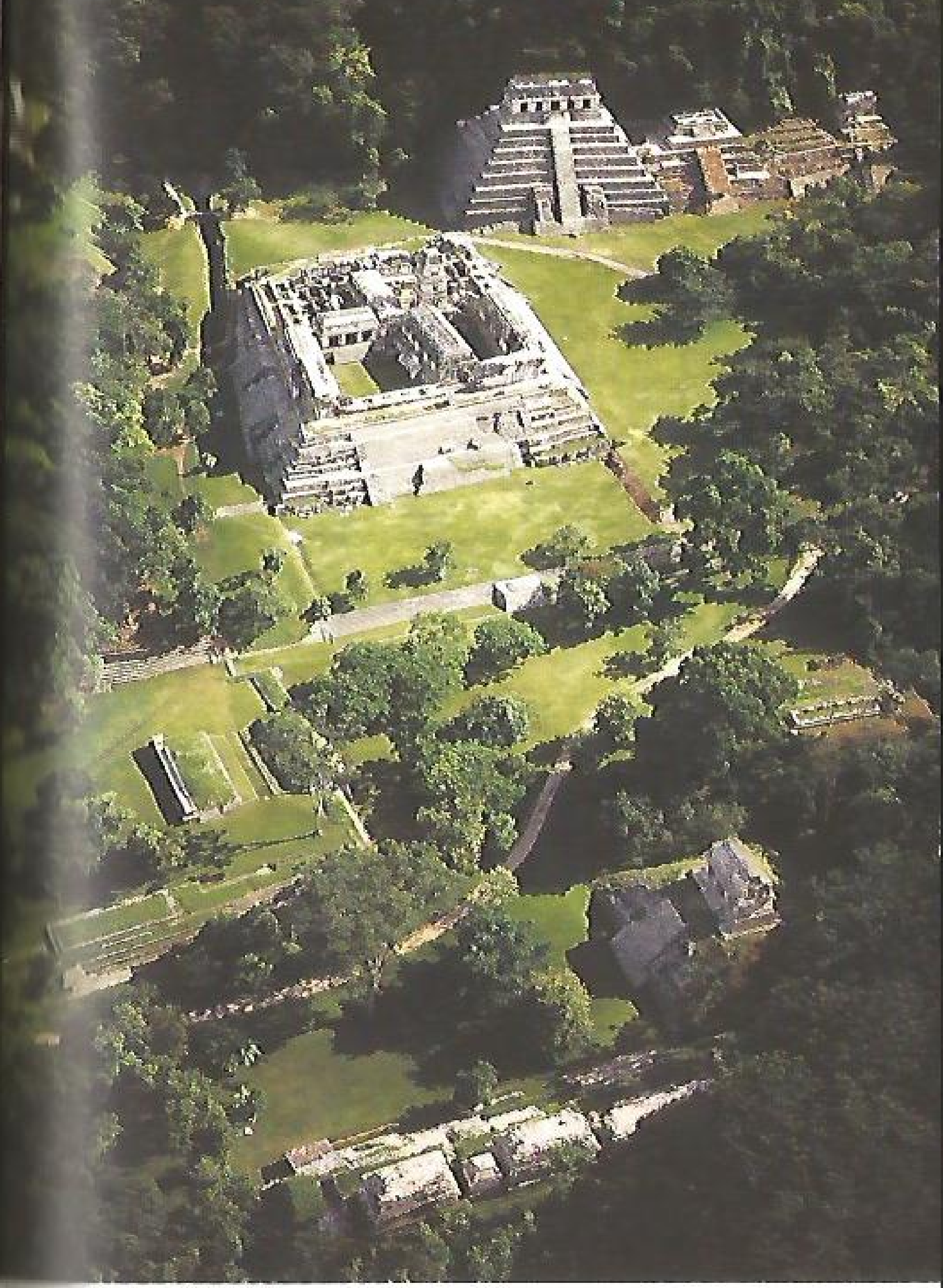
do llueve y no granan y se secan. Y este dios del agua para llover crio muchos ministros pequeños de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa, y tienen alcancías en que toman el agua de aquellos barreñones y unos palos en la otra mano, y cuando el dios de la lluvia les manda que vayan a regar algunos términos, toman sus alcancías y sus palos y riegan del agua que se les manda, y cuando atruena, es cuando quiebran las alcancías con los palos, y cuando viene un rayo es de lo que tenían dentro, o parte de la alcancía.[33]

11. Los cinco soles y el diluvio

La instalación del gran aparato cósmico que permitiría la fundación del mundo es narrada de modo grandioso por el mito de los soles. Es un relato complejo, del que existen numerosas versiones en el Centro de México, cada una de ellas con considerables variantes. Todas coinciden, sin embargo, en que existió una convulsiva sucesión de eras preparatorias, cada una gobernada por un dios que se instituyó como sol. En la culminación de su dominio, este sol fue atacado y vencido catastróficamente por un adversario, quien lo sustituyó en el poder y en su destino trágico.

La importancia de este mito es tal que ocupa el centro de uno de los monolitos más importantes del arte mexica, la Piedra del Sol, conocido en un tiempo como Calendario Azteca (ilustr. v). Una de las versiones más completas del relato inicia el famoso documento *Leyenda de los soles*, dándole su título que es, no obstante, incorrecto, pues se trata de un mito y no de una leyenda. Es éste el documento que aquí se toma como base para establecer la secuencia

[33] *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 26.

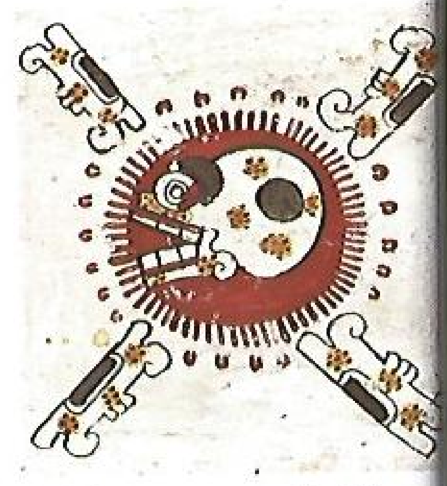


Arqueología Mexicana/Raíces

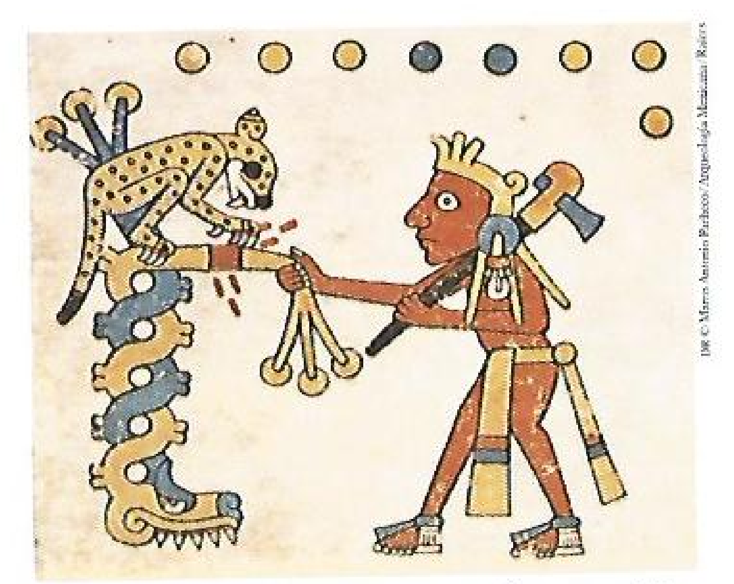
I. Palenque, Chiapas. Al centro está El Palacio: al fondo, el Templo de las Inscripciones.



II. Árbol sangrante del *Códice Borgia*, lám. 66. La sangre lleva discos de oro y cuentas de jade.



IV. Cráneo con cuatro radios de hueso *Códice Borgia*, lám. 26.



III. Un dios mixteco arranca una rama del Árbol-Cocodrilo. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 28.

4-Viento

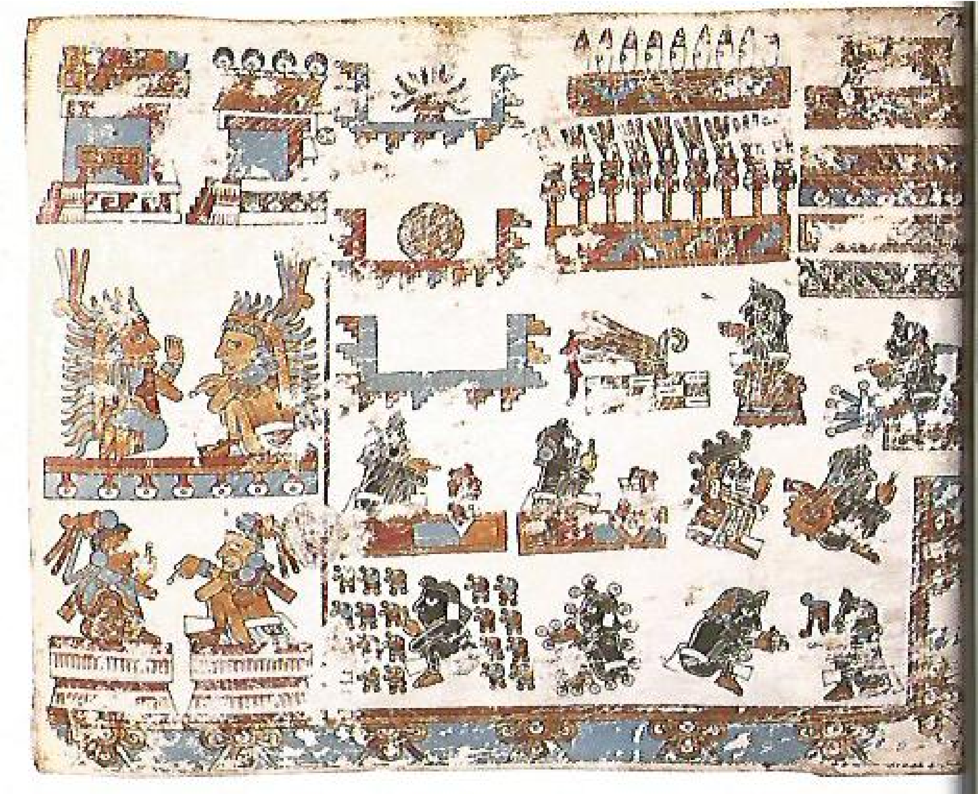
4-Jaguar

4-Lluvia

4-Agua

4-Movimiento

V. Centro de la Piedra del Sol. Lo forma el nombre del Quinto Sol, *Nahui Ollin* (Cuatro-Movimiento); pero cada uno de los cuadrantes tiene el nombre de los soles cósmicos anteriores.

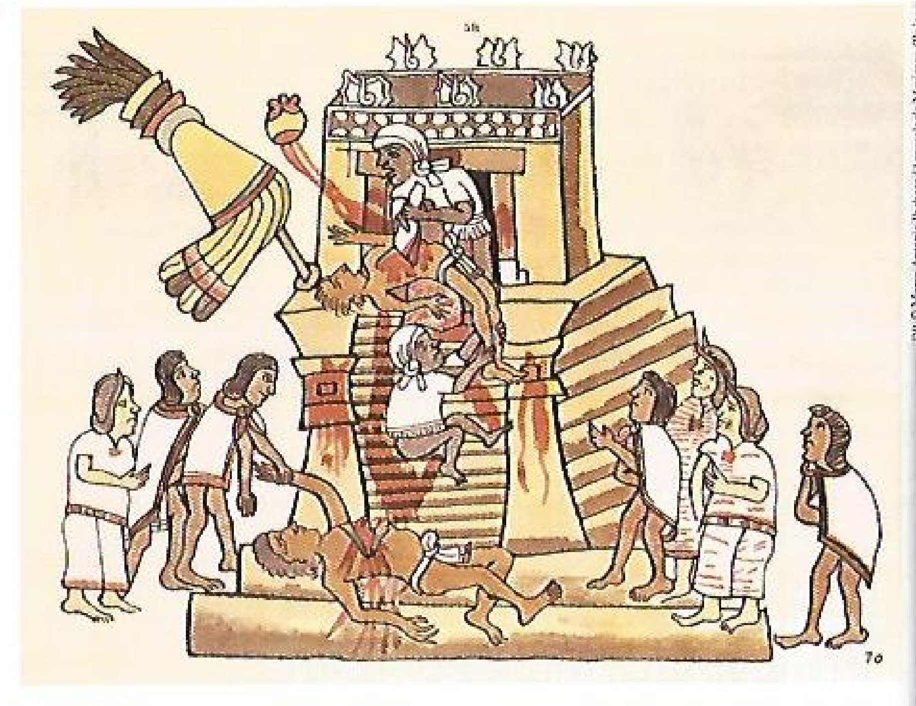


VI. La creación del mundo, según los mixtecos. En esta escena del *Códice Vindobonens Mexicanus I*, lám. 52, la creación se da por pares de opuestos complementarios. Abajo en el centro, un personaje crea los días y otro las noches.

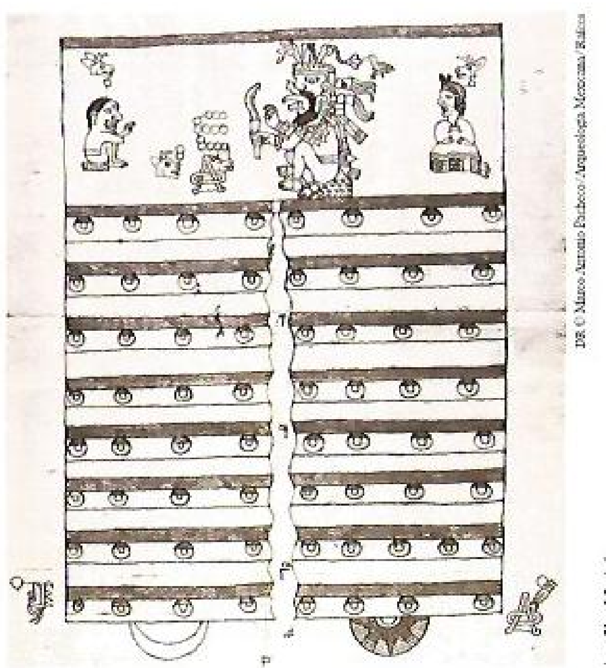


VII. Fusión del Señor Cinco y la representación ornitomorfa de Tun (unidad de 260 días), para integrar el año Tun 5. Detalle de la cara norte de Estela E de Copán, Honduras.

VIII. Chicomóztoc según la *Historia tolteca-chichimeca*, fol. 16r. En su interior se ven siete pueblos a punto de nacer.

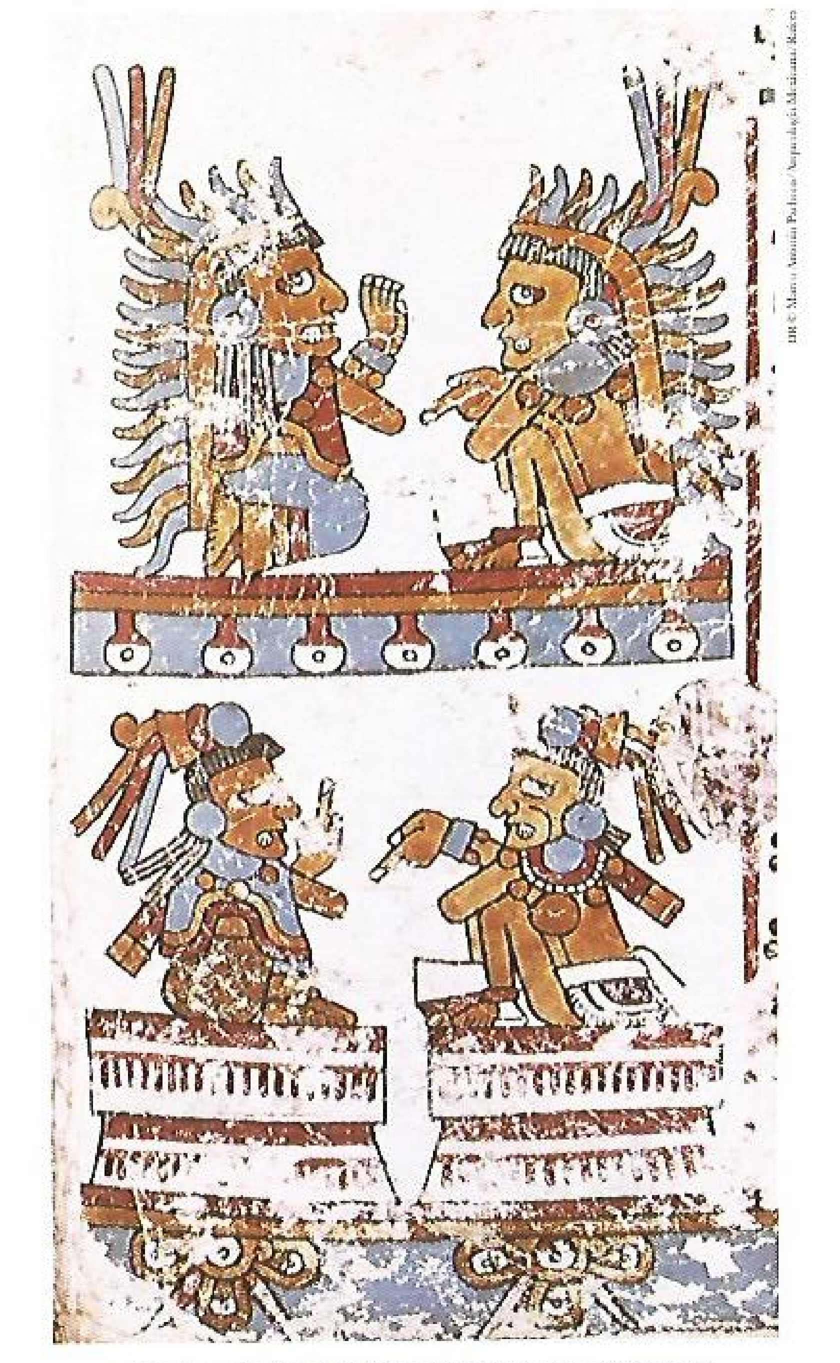


IX. Sacrificio humano entre los mexicas según el *Códice Magliabechiano*, fol. 53r.



X. Proyecciones del Dios Supremo:
a, como Padre y Madre, *Rollo Selden*.

b, como Dios de la Tierra y Dios del Cielo, *Códice Vindobonensis Mexicanus I*, lám. 48.



c, como Madre y Padre del Cielo, Madre y Padre de la Tierra. *Códice Vindobonensis Mexicanus I*, lám. 52 (fragmento).

de las eras. La primera tuvo por nombre Cuatro Jaguar, dado que su trágico fin fue causado por los jaguares que devoraron a los seres entonces creados. El segundo sol fue Cuatro Viento, pues los vientos arrasaron la tierra, arrancando los árboles y las casas y transformando a los seres de la era en monos. El tercero fue el sol Cuatro Lluvia, y quienes entonces vivieron fueron convertidos en gallinas bajo una lluvia de fuego. El cuarto fue Cuatro Agua, porque durante sus últimos 52 años las aguas anegaron la tierra y todos se volvieron peces. Por fin llegó el quinto sol, definitivo y último, Cuatro Movimiento. "Éste es ya de nosotros, de los que hoy vivimos."[39]

Una colación de las múltiples versiones del mito proporciona interesantes resultados significativos. El historiador Alva Ixtlilxóchitl, por ejemplo, vincula las primeras cuatro eras con elementos llamándolas Tlalchitonátiuh o Sol de Tierra (en realidad es Sol del Suelo), Ecatonátiuh o Sol de Viento, Tletonátiuh o Sol de Fuego y Atonátiuh o Sol de Agua.[40] Otras fuentes señalan como sucesivos dioses gobernantes a Tezcatlipoca (dios de la noche y el destino), Quetzalcóatl (dios del amanecer y del viento), Tláloc (dios de la lluvia y del rayo), Chalchiuhtlicue (diosa de las aguas), y el sol actual, producto del sacrificio de Nanahuatzin. La sucesión de alimentos propios de cada era ha sugerido a algunos autores una especie de ruta evolutiva. Primero fueron las bellotas; las siguieron las vainas de mezquite, el *cincocopi* ("remedo de maíz"), el *acicintli* ("maíz acuático") y, por fin, el alimento propio del ser humano, el maíz. Pero lo más interesante del caso es que el *Códice Vaticano A. 3738* relaciona cada uno de los cuatro primeros soles con un color: negro, amarillo, rojo y blan-

[39] *Leyenda de los soles*, pp. 119-22.

[40] Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, pp. 7 y 9.

co, en el orden que aquí seguimos.[41] Esto nos da la clave: se está estableciendo el dominio de cada uno de los cuadrantes para, una vez consolidado el gran aparato, iniciar la quinta era con el movimiento del Sol.

En la *Leyenda de los soles* el catastrófico final del Sol de Agua es el diluvio. El dios Titlacahuan ordenó a Tata y Nene que ahuecaran un ciprés y se introdujeran en él en el momento en que vieran que se hundía el cielo. Así se salvaron de las aguas, y cuando éstas bajaron, la pareja salió para encontrar un desolado panorama de peces muertos sobre el lodo. Asaron los pescados; el humo ascendió y ahumó los cielos, provocando la indignación de los dioses. El dios Tezcatlipoca castigó a los dos pecadores. Los decapitó, les colocó la cabeza en el culo y los dejó, así, convertidos en perros.

Debe confesarse que este mito no es suficientemente claro, y que para su debida intelección es necesario recurrir a las múltiples versiones que, muchos siglos después, han seguido produciendo los descendientes de la antigua tradición mesoamericana. En uno de los relatos de tiempos modernos, la instalación de los sostenedores del cielo se marca con los topes que da la embarcación cuando navega en sentido levógiro por las aguas:

> Andaba nadando sobre el agua. El primer tope que dio en el suelo fue para el oriente y luego se fue para el norte, y luego del norte par'el poniente, y luego del poniente al sur. Y luego se fue otra vez hasta el oriente otra vez, y luego subió al cielo otra vez de vuelta. Así se ajustó los cinco golpes que dio en el cielo.[42]

[41] *Códice Vaticano A*, fol. 4v, 6r-7r.

[42] Mason, "Folk-tales of the Tepecanos", p. 163.

En cada poste hay que ubicar, además, los opuestos complementarios y la forma de su movimiento. El simbolismo se da con el grano de maíz, que es masculino, el de frijol, que es femenino, y los sarmientos de la calabaza, que tienen la forma del *malinalli*. Entre los huicholes, la madre Watákame introdujo como provisión en el árbol ahuecado cinco granos de maíz "de cada color", cinco frijoles "también de cada color" y cinco sarmientos de calabaza "para alimentar el fuego".[43]

Por último, hay que reconocer que el castigo que sufrieron Tata y su esposa parece excesivo; pero si buscamos en las actuales versiones encontraremos la justificación de la pena. Los nahuas de Mecayapan dicen:

> Cuando juntaron la lumbre, nuestro Dios se dio cuenta inmediatamente de lo que estaba pasando en la tierra; olió que ya olía su ángel. Pues nosotros acá creemos que la lumbre es el ángel de Dios, y por eso él se dio cuenta que ya le estaban quemando su ángel aquellos primeros hombres de los primeros tiempos del principio del mundo.[44]

Los sobrevivientes de las aguas habían iniciado el movimiento en el mundo al unir los dos principios opuestos complementarios: el elemento frío, húmedo, muerto, fétido de los peces muertos había sido puesto en contacto con la santidad del fuego. Dinamizar el mundo fue su pecado.

[43] Lumholtz, *El México desconocido*, vol. II, p. 190.

[44] *Seis versiones del diluvio*, p. 12.

12. Aquí-ahora, allá-entonces

Cuando terminó de instalarse el gran aparato cósmico, cuando los dos principios opuestos y complementarios chocaron entre sí, cuando murió el último de los dioses expulsados, cuando el Sol caminó por primera vez en el firmamento, se marcó la diferencia entre el aquí-ahora y el allá-entonces. Dos clases de tiempos, dos clases de espacios establecieron firmemente sus linderos y se comunicaron por la apertura de los umbrales y el flujo de los ciclos. En un lado quedaron los dioses en su perenne convulsión creadora, en su eterno presente, en la aventura que nunca llega a concluirse y el relato que no termina de narrarse. El otro fue el lado de los dioses capturados en la cáscara dura, pesada, visible, olorosa, donde el tiempo marcha en los pasos diferentes del pasado, el presente y el futuro, donde se torna y se retorna.

Ambos tiempos-espacios pertenecen a los dioses. La diferencia entre ellos es que la sustancia encapsulante, la cáscara, no puede cruzar los umbrales, y como las criaturas son los seres encapsulados, consideran su entorno como casa propia. Hablemos entonces del mundo como el ecúmeno y, por oposición, llamemos anecúmeno al tiempo-espacio vedado. Las criaturas o seres mundanos no podrán traspasar los límites del ecúmeno, a menos que sea por accidente o extrema audacia, que sean conducidos por los propios dioses o que dividan su integridad corpórea para rebasar el umbral sólo con sus componentes descascarados. De los dos primeros modos los registros son excepcionales. Se cuenta que una vez el rey de Chalco –ciudad del Centro de México– entregó en sacrificio a un jorobado, encerrándolo en una cueva del volcán y tapiando la entrada. La víctima, hambrienta, penetró hasta encontrar al dios del agua, de quien obtuvo alimento. Cuando los enviados del rey regresaron a la cueva, encontraron al jorobado con vida y éste les relató su experiencia.[45]

Un caso sorprendente de audacia fue el de Hunac Ceel Cauich, entre los mayas peninsulares. Hunac Ceel se zambulló en la boca por la que afloraba un río subterráneo, permaneció mucho tiempo bajo las aguas, y regresó para anunciar que había recibido de los dioses del agua el mandato de gobernar a los hombres.[46] El texto indígena dice:

> Aquel Cauich, un Hunac Ceel que era Cauich del nombre de su familia, he aquí que estiraba la garganta a la orilla del pozo, por el lado del sur. Entonces fueron a recogerlo. Y entonces salió lo último de su voz. Y comenzó a recibirse su voz. Y empezó su mandato. Y se empezó a decir que era gobernante. Y se asentó en el lugar de los gobernantes, por obra de ellos.[47]

Del tercer modo de viaje hay un ejemplo tarasco. En Michoacán, en vísperas de la Conquista, el dios Curicaueri se apareció a una mujer, convertido en un águila blanca con una verruga en la frente. El ave transportó a la mujer hasta el sitio donde los dioses celebraban una asamblea, hizo que la mujer fuese testigo de la decisión, y luego la regresó a la tierra para que llevara el mensaje al rey Zuangua.[48] Por último, el cuarto modo tenía para los creyentes la cotidianidad del sueño, cuando una de las almas podía externarse y viajar con libertad en el ecúmeno y en

[45] *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 26.
[46] Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, pp. 141-43.
[47] *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 13.
[48] *Relación... de Michoacán*, pp. 232-36.

el anecúmeno, por lo que el hombre dormido podía ver a dioses y a parientes muertos; y era también posible el viaje chamánico, cuando en el éxtasis una parte invisible del mago se transportaba a los sitios prohibidos.

El mundo, pues, estaba poblado por dioses y criaturas; pero la parte divina no era perceptible para los seres humanos. Lo sagrado obraba; pero no era visto. Todo, en el fondo, tenía sacralidad; pero ésta se repartía en el mundo en distintas proporciones, concentrándose en bocas de cuevas, barrancos, cañadas, manantiales, peñascos, bosques umbrosos, todos los lugares susceptibles de ser pasos para el anecúmeno o habitación de los "dueños"; o en el tiempo y espacio que los númenes elegían para sus apariciones y milagros. También se condensaba lo sagrado, peligrosamente, en las obras del hombre que eran puntos de comunicación entre el aquí-ahora y el allá-entonces: imágenes de los dioses, objetos de culto, templos, adoratorios, actos rituales, hasta cantos y palabras de plegaria. El oferente, la ofrenda, su soporte y el dios podían confundirse, en un instante dado, en una verdadera comunión.

Así como los elementos del aparato cósmico podían proyectarse en el anecúmeno para formar réplicas operantes, su irradiación duplicadora llegaba al ecúmeno. El Monte Sagrado se reproducía en todo monte eminente, llevando sus diversas propiedades. El monte-réplica se replicaba, a su vez, en los montes menores, constituyendo una red jerárquica, muchas veces con distribución de funciones. El tesoro de la gran bodega se repartía en los montes, que se consideraban "trojes de agua". En el ámbito humano, las pirámides no sólo remedaban la forma de los montes sagrados: los reproducían al alcance de lo cotidiano. Así como los dioses patronos de cada población se repartían moradas en el entorno montuoso, y así como

cada monte era la casa natural del dios, el conjunto templario, con sus imágenes, era réplica cargada de las fuerzas invisibles.

El hombre se sabía constituido y envuelto por lo divino, navegando en aquellas heterogéneas concentraciones de sacralidad. Convivía todos los días de su vida y en cada uno de sus actos con los dioses, con las fuerzas imperceptibles y con los muertos, y su conducta ritual debía ser tan particularizada y puntual como cada ocasión lo requería. Muchos de los trabajos eran compartidos. Los cultivos, por ejemplo, requerían de la intervención delimitada de dioses, hombres vivos y muertos. Al final, todos debían recibir su parte de la cosecha; a los dioses les tocaban las primicias.

13. El establecimiento de los ciclos cósmicos

En el punto culminante del mito, cuando los rayos prístinos del Sol consolidan el mundo, hay una incoación: la formación de una clase de criaturas, la instalación de una pieza del gran aparato cósmico, el arranque de un ciclo... El ciclo es movimiento, y para los mesoamericanos el movimiento se producía cuando se ponían en contacto los opuestos complementarios. El efecto era la lucha. La fase inicial era la primera derrota; después, con el debilitamiento del vencedor, se transitaba a la segunda fase, y así en forma perenne.

Se mencionó en páginas previas un símbolo de los antiguos nahuas, el llamado "agua-hoguera". Su imagen visual sintetiza el proceso: un flujo de agua y otro de fuego se encuentran y se cruzan en torzal para formar un aspa dinámica. Así producen otro símbolo omnipresente en códices, cerámica, pintura mural y escultura: *ollin*,

"movimiento" (fig. 7). Estas imágenes básicas se iban combinando en los pasos de las aventuras míticas, en la geometría, en la música o en el colorido para entretejer una trama implícita, cubierta, armónica, que comunicaba al receptor más de lo que él suponía.

Las imágenes de oposición complementaria, lucha, colores, rectángulo del quincunce y música, por ejemplo, nos conducen a la instalación del mundo en la narración de un mito náhuatl que conocemos en las versiones de la *Historia de México* y la *Historia eclesiástica indiana.*[49] Sintéticamente, el dios Tezcatlipoca creó al dios del viento, Ehécatl, como un ser negro, armado de una espina sangrante de sacrificio. Tezcatlipoca ordenó al viento que cruzara el mar hasta encontrar a los músicos del Sol, y que allí los atrapara. Ehécatl llegó a la costa, pidió ayuda a los criados de Tezcatlipoca, tres bestias marinas, y éstas le sirvieron para que apoyara los pies y cruzara el mar. Cuando el Sol vio que el viento se aproximaba, advirtió a sus músicos, que vestían de blanco, rojo, amarillo y verde: "He aquí al miserable. Nadie le responda, pues el que le respondiere, irá con él". Pero el canto del viento fue tan melifluo, que uno a uno le respondieron con su música, y así quedaron capturados.

Tezcatlipoca es el dios de la noche, y en este mito aparece como creador de Ehécatl, que es la parte negra y fría que resulta de la fisión de Quetzalcóatl. El creador y su hechura pertenecen al ámbito tenebroso que contrasta con la luz del Sol y con el color de sus servidores. Los cuatro colores identifican a los músicos con los cuatro postes, y por ello –como más adelante se verá– con la distribución de los días. Quedan así, frente a frente, la no-

[49] *Historia de México*, pp. 111-12; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. I, p. 86.

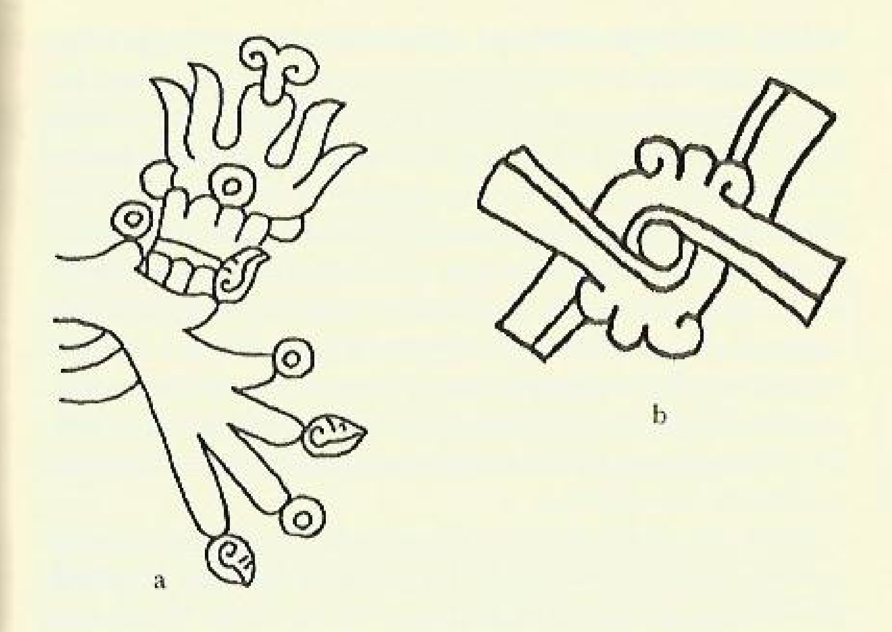


Figura 7. Figuras derivadas del *malinalli*: a] *atl-tlachinolli* (el agua-la hoguera) es el símbolo de la guerra entre los mexicas; b] *ollin* (el movimiento) es uno de los veinte días del mes

che y los días, dispuestos con el canto una, con la música los otros. Lo prohibido se junta –se entrevera– y así se produce la alternancia que requiere el arranque del mundo.

Noches y días nacen juntos en recíproca dependencia. Su nacimiento se da, necesariamente, junto a todos los demás nacimientos. El terrible instante de la creación es el final sincrónico de infinitas aventuras míticas. Todas se desarrollan en el mismo ámbito temporal propio de los dioses. Algunos mitos imitan las hazañas de otros; algunos comparten a sus héroes, que son como actores que desempeñan al mismo tiempo papeles diferentes. Sin embargo, cada mito es autónomo. Los mitos no se enlazan como lo hacen dos relatos históricos en episodios comu-





nes, ni hay entre ellos las referencias lógico-temporales que existen en éstos. Como si se tratara de un peine, los mitos poseen un mismo lomo; pero cada uno, como diente aislado, no toca a los que lo flanquean. Relatan procesos simultáneos de creación, como si en su furor creativo los dioses dedicaran el mismo cuidado a la instalación de los árboles cósmicos, a la apertura del flujo del tiempo, a la alternancia de lluvias y secas y a la formación del insignificante ratón. Buena parte de los sucesos lúdicos es el fruto de las oposiciones, y buena parte de sus efectos son los dobles surgimientos de los complementarios. La existencia de un ser se alcanza cuando se da vida a su contrario. Es relativa.

Entre los casos de creación simultánea de opuestos se cuenta, precisamente, la de las noches y los días. El principio está representado en la lámina 52 del *Codex Vindobonensis Mexicanus I* (ilustr. VI). Allí están el personaje que reza junto al que entrega la ofrenda de tabaco, el nacimiento de las aguas junto al de los montes, el del Lugar Negro frente al del Lugar Blanco, y abajo, en el centro, junto al ordenador de los veinte días que forman el mes está el que reúne los veinte ojos estelares que habrá que intercalar.

En cuanto a la música, hoy sigue estando presente su imagen en las concepciones indígenas de la creación del mundo. Afirman los actuales mixtecos que en el primer amanecer "se tocó una gran cantidad de música, y la música llegó con el Sol, y hacía mucho calor".[50] Hoy se oponen los golpes de los tambores –terrestres– a los cantos alados de las flautas. Los tzotziles de Chenalhó, en las tierras montañosas de Chiapas, cuentan que San Vicente y San Gaspar tocaron el pito y el tambor en medio del cielo cuando anunciaron el fin de "los primeros padres-madres, los primeros vivientes de aquella etapa de la tierra anterior a esta en que estamos". Los dos santos músicos anunciaron: "Oigan, cristianos, aquí les estamos haciendo su fiesta porque ya van a morir". Entonces...

> ... fueron festejados los primeros hombres al serles recogidas sus almas [...]. Al bajar las aguas aparecieron los árboles y se asentó sobre la tierra la gran caja. ¡Un fuerte tronido de rayo cambió a los padres en monos y mapaches! Por eso, en lugar de irse a sus casas, se subieron a los árboles y se fueron a las montañas. Los monos y los mapaches eran cristianos antiguamente.[51]

14. Los ciclos astrales

Las aventuras divinas que instalan un ciclo de oposiciones suelen empezar con la referencia al dominio del aspecto frío y oscuro del cosmos. Es lo esperado: lo femenino es lo primario; además, es lo distante, lo superado. La trama se desarrolla y el relato concluye con la inversión de las fuerzas.

Esta escueta fórmula puede irse enriqueciendo. La aventura de los dioses es una cubierta; es la danza de los símbolos; es arte. Puede variar por completo o en sus detalles siempre que sea capaz de desarrollar la fórmula. Tomemos ésta y aumentemos su carácter lúdico hasta hacerlo francamente bélico. Pensemos en el gran círculo que se instala. Domina lo femenino. La subversión del aspecto masculino, secundario, empieza a trazar el arco sobre el dominio establecido, y el arco se eleva por el esfuerzo y el arrojo. El arco crece, cubre; ahora se alaba el mérito. El

[50] Dyk, *Mixteco Texts*, p. 3.

[51] Arias, *San Pedro Chenalhó*, pp. 19-21.

arco envuelve con la derrota al poderoso; ahora se canta la gloria. El relato ha explicado el movimiento y el cambio, y esto parece suficiente. El mito del ciclo termina cuando apenas se ha trazado el hemiciclo. El resto es implícito. No hay que aguarle la fiesta al héroe. No es necesario decir que se fatigará con su gobierno y que el vencido aprovechará la ocasión para volver por sus fueros, para cerrar el ciclo.

Cambiemos la guerra por una historia de amor y, como el amor es la unión, empecemos por la resistencia virginal al connubio. Lo opuesto, por fin, se une, y el desenlace, dialéctico, es el parto del hijo glorioso.

Tenemos ya dos modelos y con ellos podemos seguir adelante hasta las aventuras con personajes, acciones concretas y resultados palpables. Empecemos con el modelo bélico para encontrarnos con la historia del nacimiento de Huitzilopochtli, el dios patrono y solar de los mexicas, enfrentado al ejército comandado por su hermana mayor, la diosa lunar. Cuenta el mito que Coatlicue estaba en el Monte de la Serpiente. La diosa terrestre barría devotamente, porque barrer es una de esas actividades tan pausadas, tan rítmicas, que casi se agotan en sí mismas al tener mayor importancia que sus resultados. Una bola de plumón blanco cayó del cielo. Coatlicue la tomó para colocársela en el vientre y siguió con su tarea; pero al terminar de barrer no encontró la bola y sintió que estaba embarazada. Sus hijos –la lunar Coyolxauhqui y los cuatrocientos *centzonhuitznáhuah* estelares– se indignaron al enterarse de la noticia. "¿Quién la empreñó? Nos deshonra; nos avergüenza", dijeron. Y la hermana mayor, Coyolxauhqui, instigó a sus hermanos a matarla. Coatlicue se atemorizó ante la decisión de sus crueles hijos; pero Huitzilopochtli, el hijo milagrosamente concebido, habló desde el vientre de la diosa para decirle que nada temiera.

El ejército de designios matricidas marchó armado hacia la cumbre del Monte de la Serpiente. En el momento en que arribaban nació Huitzilopochtli armado con rodela, flechas y un lanzadardos de color azul. Con su lanzadardos flameante se lanzó contra su hermana, la hirió y la decapitó. El cuerpo de la diosa lunar se precipitó de lo alto y llegó al somonte hecho pedazos. Luego el recién nacido se lanzó contra sus hermanos, derrotándolos uno a uno hasta que los pocos supervivientes huyeron al cielo meridional. Así venció el Sol naciente a sus hermanos, los poderosos señores de la noche.[52]

El modelo amoroso tiene en la actualidad múltiples variantes en México y Centroamérica. Suele calificarse de rejega a la doncella, pues terminantemente se niega a contraer matrimonio. En versiones extremas puede llegar a ser feroz, incluso hija de padres caníbales. Los coras la llaman Virgen Salvaje,[53] y los triques aseguran que el rechazo a los hombres se debía a sus pretensiones de hacerse diosa del cielo, lo que no alcanzaría si tuviera hijos.[54] La hierogamia, sin embargo, tiene que consumarse, y el varón –que es nada menos que el dios celeste– llega a la joven en forma de flor blanca,[55] o de ave, pulga, un anciano cazador que carga un venado o simplemente un extraño. La cópula es con frecuencia milagrosa. La preñez concluye con el parto de la joven, y el hijo, que es el Sol, en algunas versiones llega a ser el maíz o Jesucristo.

En la variedad de relatos existentes, hay unos que llaman poderosamente la atención. La joven puede ser una tejedora. Tejer, por supuesto, es una de esas actividades

[52] Sahagún, *Historia general*, vol. I, pp. 300-302.
[53] González Ramos, *Los coras*, p. 148.
[54] Hollenbach, "El origen del Sol y de la Luna", p. 159.
[55] Preuss, *Mitos y cuentos nahuas*, pp. 181-83.

tan pausadas, tan rítmicas y tan suficientes como el barrer. La confluencia del cristianismo con la religión antigua ha hecho que en algunas regiones se la nombre María. Dicen los mixes que cuando María estaba frente a su telar, un pajarito se posó en sus hilos. María lo espantó; pero el ave volvió al poco tiempo. La tercera vez el pájaro defecó sobre el hilo, lo que enfureció a María. "¡Ay, tú, pajarito boca-de-mierda! ¿Por qué haces así? Ya ensuciaste mi hilo. Ahora te voy a matar." Y dio al ave un golpe tan fuerte en la cabeza, que ésta cayó muerta. María, arrepentida, la recogió y la metió bajo su camisa. Cuando volvió a dedicarse a su tejido, el ave, revivida, comenzó a revolotear entre sus pechos, y tras tres retozos huyó volando. La joven quedó embarazada por el jugueteo. Aquella preñez trajo a la joven el repudio de sus padres. Poco después, María cayó de un columpio y murió. El zopilote desgarró su vientre, y así nacieron dos mellizos, varón y hembra. Los niños, tras aventuras propias, se convirtieron al fin en Sol y Luna.[56]

¿Por qué sorprende el relato anterior? En primer lugar, porque posee similitudes de peso con el mito bélico de Huitzilopochtli: el plumón equivale al ave; hay dos inseminaciones furtivas, y hay repudio de las familias ofendidas a las dos embarazadas. En segundo lugar, porque el relato de María parece representado en un bella figura de cerámica maya del Clásico, procedente de la isla de Jaina. En ella, la tejedora está sentada frente al telar, y el pajarito está posado en el enjulio superior. En tercer lugar –y esto es lo más inquietante–, porque existe un extraño parecido más allá de cualquier posibilidad de coincidencia o paralelismo con el mito peruano del amor de Curiraya Viracocha por la doncella Cavillaca.[57]

[56] Miller, *Cuentos mixes*, pp. 86-97.
[57] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 15.

15. Los ciclos del tiempo

El tiempo entra en el mundo para transformar, deteriorar y destruir. Es sustancia divina. En términos más propios, el tiempo son dioses que inundan el mundo y se infiltran en las criaturas. Eric Thompson planteó que "entre los mayas los días mismos eran divinos por sí",[58] y la idea perdura en los actuales chujes. La influencia del español ha hecho que los chujes llamen "horas" a los tiempos personificados, por lo cual así llaman a los veinte días del mes indígena:

> Hay veinte "horas" que nos cuidan cada día. Hay un hombre que nos cuida cada día. Por eso es "el hora" y le alimentamos. Si no le alimentamos se enoja con nosotros. Porque el oficio del "hora" es igual como el oficio del Sol, que es nuestro dios. Por eso es necesario que nosotros le alimentemos...[59]

La antigua iconografía respondió ampliamente a estas concepciones. Los días fueron representados como un cargador y su carga; las unidades temporales y los números que las designaban tenían sus propias imágenes antropomorfas y zoomorfas, algunas veces en forma de cabezas, otras en cuerpos enteros (ilustr. VII). En las figuras de los números se expresaba la fusión de los dioses: si Nueve tiene rasgos de jaguar y Diez es un cráneo, el señor Diecinueve tendrá un rostro ajaguarado con la mandíbula descarnada (fig. 8).

Sin embargo, no se trata de una creencia exclusiva de mayas antiguos y actuales: la divinización del tiempo, su

[58] Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, pp. 167 y 187.
[59] Shaw, *Según nuestros antepasados...*, p. 104.

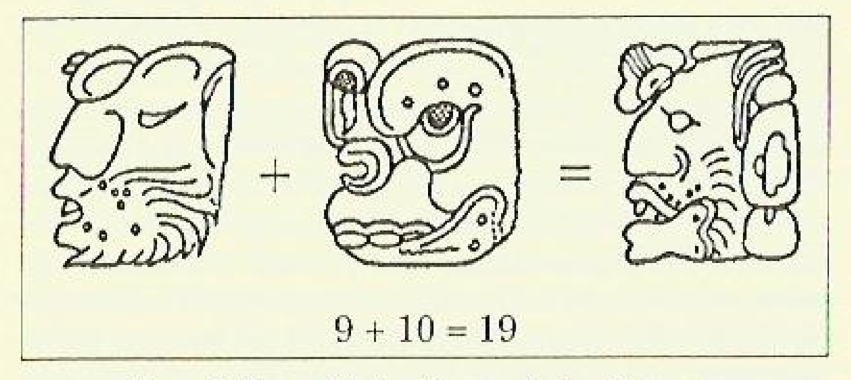


Figura 8. Suma del dios Nueve y el dios Diez, que se fusionan para formar la imagen del dios Diecinueve. Basado en E. S. Thompson, *Grandeza y decadencia*, p. 187

mecanismo y sus efectos sobre el mundo son parte del núcleo duro mesoamericano. Los dioses-tiempo penetran, invaden y modifican. Gastan y se desgastan, por lo cual los nuevos van supliendo a los que cumplieron su misión. Algunos dejan residuos en las criaturas; todos marcan su huella. Su marcha sigue un orden estricto, el calendario. Los dioses-tiempo forman una fila que establece la secuencia. Cuando han regresado a su punto de partida vuelven a colocarse para esperar de nuevo su turno.

Los mitos que narran la instauración del tiempo pueden referirse en forma particular al inicio del curso temporal, a la formación del calendario o a la erección de sus umbrales. Se ha visto en páginas anteriores un mito de inicio del curso, el del viento y los músicos del Sol, pues su efecto fue la intercalación de las noches y los días. En la elaboración del calendario intervinieron, según los antiguos nahuas, Quetzalcóatl y los dos dioses ancianos a quienes se debe la división sexual: Oxomoco y Cipactónal. Reunidos los tres personajes en una cueva, se propusieron crear un libro que sirviese al hombre para regir su vida. Debían nombrar los

días uno a uno. Por respeto a la anciana, a ella tocó elegir el primer signo, y viendo que por allí pasaba una especie de sierpe que llamaban Cipactli, se dirigió al animal para pedirle permiso de usar su nombre. Aceptó Cipactli que su nombre se usara, y así el primer día del calendario fue llamado 1-*cipactli*. Cipactónal nominó al segundo día, y así continuaron hasta completar los nombres de la cuenta.[60]

Los días son dioses compuestos. Son la fusión de un dios designado con nombre de elemento, meteoro, animal, vegetal, objeto artificial, etcétera, de una lista de 20 dioses (cuadro 4), y un dios-número, identificado con orden del 1 al 13. Visualmente, 20 figuras y 13 guarismos que, combinándose, dan un total de 260 signos diferentes (cuadro 5). Así, el día 1-*cipactli* es, en el fondo, la unión de la diosa Cipactli y el dios Uno. Aluden a la unión los mayas cuando narran la creación del mes en su conjunto, contando la historia de Oxlahún-oc ("El de los trece pies"). Cuando el mundo aún no había despertado, dijeron al héroe que encontraría gente en el camino. Oxlahún-oc inició su marcha sin ver a nadie; pero había huellas en la ruta, y colocó entonces la planta de su primer pie sobre la primera huella. Así nació el día 1-mono; la planta del segundo pie produjo 2-diente; la del tercero fue 3-caña, y así sucesivamente.[61]

El orden del arribo de los dioses-tiempo al mundo también estaba regido por los distintos umbrales. Éstos eran cuatro: eran los árboles que sostenían el cielo, las cuatro proyecciones del árbol herido de Tamoanchan. El tiempo era la hemorragia causada por la ofensa de los dioses hijos. El sentido era levógiro, pues empezaba en el oriente, seguía al norte, luego al occidente, luego al sur, para

[60] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. I, p. 106.
[61] *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, pp. 97-101.

MIXTECO-NÁHUATL	ZAPOTECO	MAYA
1 Cocodrilo	1 Cocodrilo	1 Lirio acuático o cocodrilo
2 Viento	2 Relámpago	2 Viento
3 Casa	3 Noche	3 Oscuridad
4 Lagartija	4 Juego de pelota	4 Maíz
5 Serpiente	5 Mal augurio	5 Serpiente
6 Muerte	6 Suciedad	6 Muerte
7 Venado	7 Venado	7 Venado
8 Conejo	8 Conejo	8 Conejo
9 Agua	9 Agua	9 Agua
10 Perro	10 Nudo	10 Perro
11 Mono	11 Mono	11 Mono
12 Hierba torcida	12 Planta de jabón	12 Diente
13 Caña	13 Caña	13 Caña
14 Jaguar	14 Corazón	14 Jaguar
15 Águila	15 Milpa	15 Ave rapaz
16 Águila de collar	16 Ojo	16 Zopilote
17 Movimiento	17 Terremoto	17 Tierra
18 Cuchillo de pedernal	18 Frío	18 Pedernal
19 Lluvia	19 Gota	19 Lluvia
20 Flor	20 Señor	20 Señor

Cuadro 4. Los veinte días del mes en tres tradiciones iconográficas

volver al oriente, con un ritmo en que cada rumbo imprimía sus propias características al destino. Los días *cipactli* iniciaban la marcha en el oriente. Los días viento en el norte; los días casa en el occidente; los días lagartija en el sur, y así sucesivamente, de tal manera que los veinte signos del día del mes se iban distribuyendo, y por cada árbol salían cinco días. Así, por el árbol del norte salían los días viento, muerte, perro, jaguar y cuchillo de pedernal, y por el del sur, lagartija, conejo, hierba torcida, águila de collar y flor. Por esta razón, cuando Landa describió la colocación de los *bacaboob* en el mundo, dijo: "... señálanle con ellos a la parte del mundo que Dios le tenía puesto teniendo el cielo..." El obispo agregó la referencia al tiempo: "y aprópianle una de las cuatro letras dominicales a él y a la parte que está; y tienen señaladas las miserias y felices sucesos que decían habían de suceder en el año de cada uno de éstos y de las letras con ellos".[62]

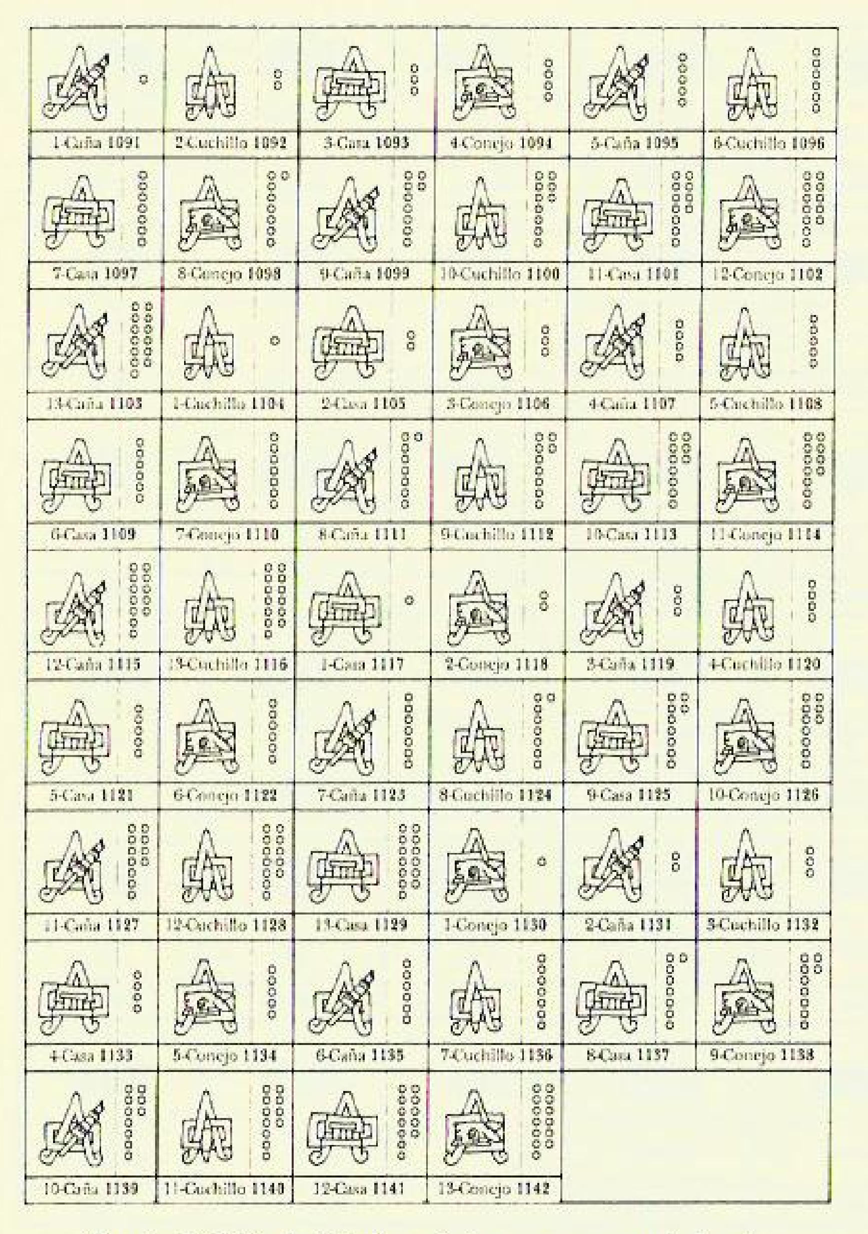
Es necesario explicar el término "letras dominicales", propio del calendario cristiano. Con él se refiere Landa a cada uno de los signos que integraban los nombres de los años. Hay que tener en cuenta que estos nombres se forman con cuatro figuras y 13 guarismos, de lo que resultan 52 signos que designan a los años que integran un siglo mesoamericano (cuadro 6). Agrega el obispo que se distribuyen en los árboles "las miserias y felices sucesos". Entendamos que el tiempo es el destino, y que los días y los años, faustos e infaustos, van brotando sucesivamente por los umbrales de cada uno de los cuatro extremos del mundo.

[62] Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 62.

o	oo	ooo	oooo	ooooo
1-cocodrilo	2-viento	3-casa	4-lagartija	5-serpiente
oooooo o oooo	oooooo o ooooo	oooooo o oooooo	o	oo
11-mono	12-hierba torcida	13-caña	1-jaguar	2-águila
oooooo o o	oooooo o oo	oooooo o ooo	oooooo o oooo	oooooo o ooooo
8-cocodrilo	9-viento	10-casa	11-lagartija	12-serpiente
ooooo	oooooo	oooooo o	oooooo o o	oooooo o oo
5-mono	6-hierba torcida	7-caña	8-jaguar	9-águila
oo	ooo	oooo	ooooo	oooooo
2-cocodrilo	3-viento	4-casa	5-lagartija	6-serpiente
oooooo o ooooo	oooooo o oooooo	o	oo	ooo
12-mono	13-hierba torcida	1-caña	2-jaguar	3-águila

Cuadro 5. Secuencia de la combinación de figuras y guarismos que forman un ciclo de 260 días o año adivinatorio

oooooo	oooooo o	oooooo o o	oooooo o oo	oooooo o ooo
6-muerte	7-venado	8-conejo	9-agua	10-perro
ooo	oooo	ooooo	oooooo	oooooo o
3-águila de collar	4-movimiento	5-cuchillo de pedernal	6-lluvia	7-flor
oooooo o oooooo	o	oo	ooo	oooo
13-muerte	1-venado	2-conejo	3-agua	4-perro
oooooo o ooo	oooooo o oooo	oooooo o ooooo	oooooo o oooooo	o
10-águila de collar	11-movimiento	12-cuchillo de pedernal	13-lluvia	1-flor
oooooo o	oooooo o o	oooooo o oo	oooooo o ooo	oooooo o oooo
7-muerte	8-venado	9-conejo	10-agua	11-perro
oooo	ooooo	[... más 202 días...]		oooooo o oooooo
4-águila de collar	5-movimiento			13-flor



Cuadro 6. Ciclo de 52 años mixtecos con su equivalencia en años julianos. El año 1143 volvería a ser 1-Caña, como el primero de esta lista

16. El calendario

El calendario mesoamericano fue un sistema cronológico que articulaba ciclos de distinta duración y sus combinaciones. Algunos ciclos estaban basados en los movimientos de los astros; otros derivan de meros valores numéricos. Los principales ciclos eran el año ritual (365 días), el adivinatorio-combinatorio (260 días), el adivinatorio-empírico (360 días), el lunar (alternancia de 29 y 30 días), el de los señores de la noche (9 días) y el venusino (584 días). La combinación más importante era la de los dos primeros ciclos mencionados, que daba por resultado 18 980 días (cuadro 7).

El año ritual se aproximaba al año trópico, y su cercanía era mayor cuando la diferencia era corregida por medio de una fórmula periódica, como la de los mayas. En el caso del sistema mexica, hay una abierta discusión entre los especialistas. Algunos aseguran que el ciclo se adelantaba 13 días cada 52 años, debido a que no se tomaba en cuenta que cada año trópico dura 365.242 días, y no el cálculo vago o vulgar de 365 días. Otros estudiosos proponen la existencia de la corrección, con lo cual este ciclo sería no sólo ritual, sino laboral, ya que correspondería a la oportunidad de las cosechas de las distintas plantas cultivadas y regularía las actividades agrícolas. Si así hubiera sido, la lógica del ritual llevaría a concebir el culto como la recepción que los hombres hacían en su casa a los diferentes dioses cuando éstos pasaban cada año por el mundo. Cada dios produciría los cambios estacionales de su segmento temporal y, en su caso, en los vegetales que estaban bajo su protección. Fiestas religiosas y agricultura quedarían, así, íntimamente vinculadas.

Este año ritual se dividía en 18 meses de 20 días cada uno. A esta cuenta se agregaban cinco días fuera de mes

CICLO	COMPOSICIÓN	FUNCIÓN	EJEMPLO
Haab 365 días	El *haab* resulta de la suma de 18 meses de 20 días más 5 días infaustos (*huayeboob*) que completan la cuenta del año vago (18 x 20 + 5 días).	**Religioso** y, es de suponerse, **laboral**. Marca los principales rituales del año.	En el mes o *uinal* llamado *muan*, los dueños de plantíos de cacao hacían ofrendas de perros, *pom*, iguanas y plumas de ave a los dioses Ekchuah, Chac y Hobnil.
Tzolkín 260 días	El *tzolkín* resulta de las combinaciones binarias de 13 nombres-guarismos y 20 nombres-figuras (13 x 20 días). La unidad es el *kin* (día).	**Adivinatorio con algunos rituales religiosos.** La adivinación se fundaba en los cálculos de las influencias atribuidas a cada dios componente.	Se adivinaba la suerte del día 4-*kan* calculando el resultado de la combinación de las influencias atribuidas al dios de nombre-guarismo 4 y las propias del dios de nombre-figura *kan*.
Tun 360 días	El ciclo resulta de la suma de 18 meses (18 x 20 días). El día se llama *kin*; el mes, *uinal*; el año o ciclo de 360 días, *tun*. Son múltiplos del año *tun*: 20 *tunoob* = 1 *katún* 20 *katunoob* = 1 *baktún* 20 *baktunoob* = 1 *pictún* 20 *pictunoob* = 1 *calabtún* etcétera.	**Adivinatorio.** Se funda en la experiencia histórica de los acontecimientos sucedidos en fechas de la misma denominación calendárica.	Se pronosticaba la suerte que tendría el próximo día llamado *bbaktún* 8, *katún* 13, *tun* 5, *uinal* 10, *kin* 6, con fundamento en el registro histórico de lo que había sucedido en las anteriores fechas de los mismos signos (8.13.4.5.10.6).

ALGUNOS CICLOS MÁS:

Ciclo lunar: alternancia de series de 29 y 30 días para ajustarse al ciclo del astro.
Ciclo de los Señores de la Noche: 9 días.
Ciclo de Venus: 584 días.

Cuadro 7. Los principales ciclos del calendario maya

para ajustar los 365 del año vago. Cada mes se desarrollaba con la preparación de una fiesta que culminaba al concluir el periodo. El ciclo se conoce como *haab* para los mayas y *xíhuitl* para los mexicas.

El ciclo adivinatorio-combinatorio era la cuenta que correspondía a la unión de dos conjuntos de dioses-tiempo: los 20 de las figuras y los 13 de los guarismos. Los 13 primeros pares se formaban con los primeros dioses de cada fila; pero al llegar al decimocuarto par, los guarismos tenían que reiniciar con el 1 para acompañar a la figura decimocuarta (el jaguar), y así formar el día 1-jaguar. Al llegar al día vigesimoprimero, los guarismos iban ya en el octavo de su segunda vuelta, mientras que los dioses nominados con figuras tenían que empezar con el primer signo de su segunda vuelta, para formar 8-*cipactli* (cuadro 4). En este orden se formaban 260 combinaciones diferentes (cuadro 5).

Cada unidad temporal era un destino. No era un destino como hecho necesario y fatal, sino como una fuerza divina con características peculiares. Cada dios-día tenía diferente talante, determinados poderes y singulares apetencias que afectaban a los hombres. Éstos podían defenderse y beneficiarse de sus efectos. Como un día era el dios resultante de la combinación de dos dioses, los adivinos calculaban la unión de las propiedades del dios nominado con figura y las del llamado con guarismo. Esto les permitía aconsejar las acciones prudentes, tomando en cuenta que cada individuo, cada grupo, cada bien y cada asunto recibían, debido a su propia naturaleza, un efecto particular del dios-tiempo imperante. El ciclo maya se conoce como *tzolkín* y el náhuatl como *tonalpohualli*.

El ciclo adivinatorio-empírico se desarrolló en la tradición maya del Clásico. Estaba formado por 18 meses de 20 días cada uno; pero no agregaba los cinco días que lo

aproximaban al año vago. A partir de la multiplicación 18 x 20 = 360 días, seguía multiplicándose por 20 para formar múltiplos tan grandes que sólo podían calcularse con la numeración posicional que desarrollaron los mayas. Con esto, y con el señalamiento de una fecha hito imaginada como el equivalente a un increíble 13 de agosto de 3114 a.C., los mayas explicaban el acontecer divino y humano. Buena parte del presagio derivaba de la experiencia. Los sabios consultaban los registros históricos de sus ancestros y hacían los de su presente. Los acontecimientos quedaban ligados a los ciclos; el cálculo del porvenir se hacía con base en el conocimiento de cómo los dioses-tiempo habían obrado en ocasiones anteriores. Se adelantaban, así, a la voluntad futura de los dioses, tal vez imaginados como seres sujetos a un destino que los trascendía y que regía su temperamento y sus acciones. El ciclo de 360 días se llamaba *tun;* si éste se multiplicaba por 20 se hacía un *katún,* que, multiplicado por 20 daba un *baktún,* y así sucesivamente.

Los ciclos se combinaban para lograr una mayor precisión en el presagio. El presente era un instante formado por las voluntades combinadas de muchos dioses-tiempo diferentes: el del día, el del mes, el del año, el del siglo, el del *katún,* el del *baktún,* el de la fase lunar, el venusino... Si se toman en cuenta sólo los tres ciclos principales, se tendrá que la fecha hito maya debe enunciarse de la siguiente manera: en la cuenta del *tun,* 13.0.0.0.0., o sea *baktún* 13, *katún* 0 (se contaba del 0 al 19), *tun* 0, *uinal* (mes) 0, *kin* (día) 0; en la cuenta del *tzolkín,* día 4-*ahau,* y en la cuenta del año ritual o *haab,* 8° día del mes *cumkú.*

El ciclo combinado con mayores repercusiones en la vida cotidiana era el formado a partir del año ritual y el adivinatorio-combinatorio. Daba por resultado 18 980 días, que equivalían a 52 años *haab-xíhuitl* o a 73 *tzolkín-tonalpohualli.* Así, por ejemplo, entre los antiguos nahuas, el hombre que llegaba a los 52 años de edad era un anciano. Se decía que guardaba en su corazón el fuego de las 52 posibilidades de ser de los años (combinaciones de cuatro figuras y 13 guarismos), y recibía por ello honores y cargos de su comunidad; ya no pagaba tributo y era libre de ingerir bebidas alcohólicas.

17. El ciclo de las estaciones

Hay mitos sin registro antiguo. Nos aclaran su prosapia relatos actuales en la polifonía del mosaico étnico, algún leve vestigio en un documento de la Colonia temprana y el parentesco de algunos de sus episodios con viejas narraciones. Es el caso del hoy famoso mito del "Venerable dios mazorca de maíz". Según registros que sobrepasan ya los sesenta años, el héroe era imaginado por los popolocas como un ser de estatura menor al metro, con los rubios cabellos que cubren la mazorca; su edad avanzaba rápidamente, pues iba envejeciendo y secándose conforme maduraba el maíz en la milpa.[63] En fechas mucho más recientes se lo ha descrito asociado al sur, amarillo, hijo del Sol, aborrecedor de la mentira y responsable de la resurrección vegetal. Sus nombres son tan diversos como los pueblos que lo veneran: Kox entre los tzotziles, Homshuk entre los popolucas, Cinteopiltzin entre los nahuas,[64] y muchos más.

Estando tan extendidas sus proezas, sería difícil –y sin razón– reducir su historia en un relato singular. Lo fac-

[63] Elson, "The Homshuk"; Foster, *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs.*

[64] García de León, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan", pp. 279-311.

tible es destacar que su madre era hija de la Abuela Caníbal. Su padre, un extraño, pronto desaparece víctima de los dueños de la lluvia, quienes lo capturan y lo llevan al subterráneo País de los Rayos. Abandonado por la madre, el niño crece entre repudios y no pocas aventuras. La obsesión por encontrarse con su padre lo hace viajar al mundo de la muerte. Allí toca la jarana, el tambor, una campana o canta fuerte o corta maderos –según las diferentes versiones–, y su bulla fastidia al Rayo Mayor. El conflicto entre Homshuk y el Rayo desemboca en la guerra entre el ejército subterráneo y el joven. Fuerza brutal contra astucia, triunfa la astucia y el joven mata a casi todos los rayos. El joven impone a los pocos sobrevivientes el acuerdo de paz, y con él obtiene la devolución del cuerpo de su padre y el compromiso de que los rayos subirán cada año a la tierra para producir la lluvia. El joven resucita a su padre, lo carga sobre la espalda y lo lleva a la superficie de la tierra para que su madre lo vuelva a ver. Sin embargo, un accidente –un susto que sufre el padre o las inoportunas lágrimas de la madre– mata de nuevo al resucitado o lo convierte en venado ("carne para comer"), por lo que regresa al mundo subterráneo.

En el trópico las lluvias y las secas dividen el año en dos únicas estaciones. ¿Por qué la tierra se cubre con su manto de vegetación tierna? ¿Por qué madura la vegetación? ¿Por qué retornan las fases en forma regular? Las respuestas, insertas en el sistema avasallante de un orden universal, se llenarán de símbolos, y el entrelace del verdiazul y el amarillo remedará las cubiertas sucesivas de la tierra. El joven impone a los dioses del inframundo el tributo anual de las lluvias. El fruto de su proeza, sin embargo, no se agota con las aguas. El héroe conquista el retorno anual de las semillas-corazones. Él es maíz, hijo de maíz, y la existencia generacional sólo se alcanza cuando la in-

visible semilla-corazón depositada en la gran bodega del Monte Sagrado sale de su estado muerto para resucitar en el mundo. El héroe saca a su padre; lo reanima; pero cumplido el milagro de la vida ha de cumplirse también el de la muerte. Al salir a la superficie, el maíz adquiere carne; pero su carne tiene como sino ser un alimento.

El padre del héroe es la semilla-corazón y, como el maíz es arquetípico –es el hijo del Sol–, nadie mejor que él puede asumir el encargo de mostrar la suerte de todas las criaturas. Esto –ya se ha explicado– no indica que la riqueza contenida en la gran bodega tiene suerte similar. Allí están las aguas que serán nubes, lluvia, granizo y corrientes brotantes o subterráneas; los gérmenes de vegetales, animales, humanos, los bienes artificiales. Hoy se habla del gran almacén en el cual se encuentran desde refrigeradores hasta helicópteros. Pero el héroe máximo es el maíz. El arquetipo hace predominar sus símbolos. Desde la antigüedad los pueblos nahuas usaron la metáfora binaria *in celicáyotl, in itzmolincáyotl* para referirse a la fuerza del retorno de los seres. Es una metáfora vegetal. Significa "la frescura, la germinación". Hoy se usan otros términos binarios para identificar al héroe: "mi nombre es donde germina y donde espiga el maíz"; "yo soy el que reverdezco en las rodillas (los dobleces del tallo), soy el que florezco"; "yo soy el que se pela, el que es comido"; "soy el que se convierte en clavito (brote de la mazorca), y a la vez dobladito (brote de la vaina del frijol)".

Otros muchos mitos y ritos se refieren al establecimiento del ciclo estacional. Por ejemplo, entre los actuales huicholes, la transición de secas a lluvias y la de lluvias a secas son narradas y actuadas ritualmente como las luchas y derrotas de los poderes femeninos de la diosa Nakawé y sus serpientes acuáticas contra los poderes masculinos del Abuelo Fuego y el Padre Sol. El dominio absoluto de

uno de los dos poderes acarrearía la ruina de las criaturas. No hay que aniquilar al enemigo; hay que atemperar su fuerza. Los huicholes interpretan el escudo nacional de México, el águila que devora la serpiente, como la lucha mítica en la que el Padre Sol venció a las serpientes, y con ellas al agua excedente de las deidades de la lluvia; así logró el Padre Sol equilibrar las fuerzas del mundo.[65]

Hoy el calendario cristiano da nombre a las fiestas y a los santos. San Pedro maneja "las llaves que encierran las nubes de lluvia". Dos fechas marcan el cambio de las estaciones. El 2 de noviembre los muertos, que son quienes tienen el poder sobre la lluvia, terminan su misión y son festejados por los hombres. Viene después el periodo seco de la cosecha y el festín, la estación del Sol, que concluye con su apoteosis y su fiesta el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. En la fiesta, los hombres enlazan el tiempo solicitando la nueva llegada de las aguas.

18. El ciclo de la vida y la muerte

Los dioses hijos lanzados de Tamoanchan culminaron sus historias míticas en el momento en que los primeros rayos del Sol ahuyentaron la penumbra y secaron el lodo de la tierra informe. Según numerosos mitos, el destino no fue el mismo para todos. Algunos quedaron a cubierto dentro de una gran caja; otros huyeron al monte y se convirtieron en animales; otros más quedaron petrificados, como guardianes de montañas, fuentes, manantiales y bosques; por último, otros se transformaron en estrellas para fungir como guardianes de la noche. Las menciones de los dos primeros grupos parecen referirse al ciclo

[65] Zingg, *Los huicholes*, vol. II, pp. 520-24.

de la vida y de la muerte: los guarecidos parecen ser los ocultos en la bodega del Monte Sagrado; los que huyeron al monte corresponderían a los que permanecieron en la superficie de la tierra. No se aludiría, entonces, a dos destinos diferentes, sino a dos fases de un mismo proceso; respectivamente serían los que esperaban surgir a la tierra y los que ya estaban en el mundo para gastarse, morir e ir al inframundo. Lo anterior concordaría con la condena del Padre y de la Madre, según quedó expresada en el relato del *Códice Telleriano-Remensis:*

> Este lugar que se dice Tamoanchan y Xúchitl Icacan, es el lugar donde fueron criados estos dioses que ellos tenían, que así es tanto como decir que es el paraíso terrenal; y así dicen que estando estos dioses en aquel lugar, se desmandaban en cortar rosas y ramas de los árboles, y que por eso se enojó mucho el Tonacateuctli y la mujer Tonacacíhuatl, y que los echó de allá de aquel lugar, y así vinieron unos a la tierra y otros al infierno.[66]

La vista de los expulsos quedó reducida. A partir del castigo ya no verían más el Tamoanchan que habían perdido; pero hay otras partes menos claras de la condena. Se dice en otras fuentes documentales que estos dioses fueron vinculados desde entonces al tiempo y a la sexualidad. La sexualidad tenía en lengua náhuatl, entre otros nombres, *tlalticpaccáyotl*, palabra que significa literalmente "lo que pertenece a la superficie de la tierra". Entendamos que los dioses convertidos en criaturas quedaron uncidos a la muerte del único modo en que la muerte no significa la total destrucción: con su poder reproductivo.

[66] *Codex Telleriano-Remensis*, fol. 13r.

Toda clase de criaturas, toda especie, subsistiría en el mundo gracias al ciclo que convertía a los individuos muertos en semillas de otros individuos.

La fase de la vida de las criaturas se desarrollaba sobre la superficie de la tierra. La de la muerte, en los distintos componentes del Eje Cósmico. El Eje –se ha visto– estaba dividido en tres partes. La inferior recibía las semillas-corazones de las criaturas destruidas en el mundo. Era el Lugar de la Muerte. La intermedia era el Monte Sagrado, la gran bodega que almacenaba las semillas-corazones. Los antiguos nahuas personificaban continente y contenido en la figura jaguaresca del dios Tepeyóllotl ("Corazón del monte"). En la parte más alta del Eje Cósmico se erguía el Árbol Florido, de tronco doble, y desde el ápice de su fronda, en los cielos más altos, el Padre y la Madre decidían el nacimiento de las criaturas.

El Lugar de la Muerte era concebido como un sitio oscuro, tenebroso, maloliente, asqueroso, gélido. Sus extensas llanuras estaban cubiertas de plantas espinosas, y por ellas corría un viento tan frío que cortaba como si estuviese hecho de navajas de obsidiana. Según los nahuas, terribles pruebas esperaban a los muertos en cada uno de sus nueve pisos. En uno, por ejemplo, las montañas chocaban, amenazando machacar a los viajeros; en otro se los flechaba; otro estaba poblado por reptiles feroces; por otro corría un gran río que el muerto debía cruzar con el auxilio de un perro fiel que había sido depositado al lado de sus restos.

Es necesario pensar en los tormentos del Lugar de la Muerte como un largo proceso de lustración por medio del cual el fallecido debía ser limpiado de todo residuo de individualidad, de toda historia terrena. Si para los antiguos nahuas el camino al fondo del cosmos se hacía en cuatro años, para los actuales tzotziles dura tanto como

el tiempo que vivió el difunto. Más evidente el sentido, borrar cuesta tanto como escribir.

> La substancia espiritual que constituye el *ch'ulel* nunca muere, ya que pasa de un ser a otro en un ciclo interminable. La mitad de la existencia del alma de un individuo transcurre en *sba-balamil* [la superficie de la tierra], iniciándose antes de su nacimiento y acabando con la muerte del cuerpo; la otra mitad se pasa en el reino de la muerte, durante el mismo periodo de tiempo, donde disminuye su edad hasta el regreso a la infancia ("como la Luna"...), para volver a nacer como otro individuo, de sexo opuesto...[67]

Resulta claro que uno de los nombres que los antiguos nahuas daban al Lugar de la Muerte haya sido Ximoayan ("El lugar del desgaste"). Allí queda sólo la semilla lijada. La raíz del verbo *xima* ("dolar, desgastar") es la misma que entra en composición en las palabras *xinachtli* y *xináchyotl* ("semilla", "semen").

La semilla-corazón, ya limpia de toda impureza, pasaba a la gran bodega, el dominio del dios de la lluvia. En el Tlalocan el verdor era permanente. Los textos de fray Bernardino de Sahagún dicen que allí se encontraba la mazorca tierna del maíz, la planta florida y fructificada de la calabaza, el chile, el tomate, el frijol aún en vaina, las flores amarillas.[68]

Sólo faltaba la orden del Padre y de la Madre para enviar la semilla-corazón limpia y reposada a recibir de nuevo los rayos del Sol.

[67] Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*, pp. 240-41.
[68] Sahagún, *Historia general*, vol. I, pp. 330-31.

19. El sentido de la vida humana

El trato divino es un reflejo del tráfago humano. Los dioses razonan, quieren y sienten como si hubiesen conformado su ser a partir de algún tipo de relaciones sociales. El hombre elevó un principio social supremo a la categoría de valor cósmico para dar sentido, primero, a su origen; luego, a su existencia. El principio social fue la reciprocidad, precepto justo, digno y sabio de la organización humana. Sólo que aplicado a la relación dioses-hombres tuvo que considerar a ambas partes recíprocamente dependientes, y la dependencia se funda en la necesidad. Así, los dioses fueron concebidos como seres con apetencias que los hombres –y únicamente los hombres– podían satisfacer. Exigían reconocimiento, respeto, obediencia, adoración y ofrendas.

Las necesidades fueron explícitas. Cuando los dioses terminaron la creación de los cuadrúpedos y las aves, fue ordenado a las nuevas criaturas: "Hablad, gritad, gorjead, llamad [...] decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestro padre". Pero los animales sólo chillaron, cacarearon y graznaron. Decepcionados, los dioses los confinaron a los barrancos y los bosques, y condenaron sus carnes a ser trituradas. Decidieron entonces intentar de nuevo. Experimentaron con las materias que deberían formar a las nuevas criaturas. Los prehombres de tierra se deshacían; no tenían fuerza ni se movían; carecían de entendimiento; no se reproducían. Los de madera hablaron y se reprodujeron; pero carecían de entendimiento y no se acordaban de sus creadores y formadores; sus carnes estaban enjutas; no tenían sangre ni sustancia ni humedad ni gordura. Pero los dioses no cejaron. "Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar

y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra". Lograron su intento porque por fin decidieron hacer a los hombres con la masa de mazorcas de maíz, amarillas y blancas. Estos hombres sí respondieron a sus clamores, y los dioses dijeron triunfantes: "¡Que aclare, que amanezca, que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos recordados!"[69]

Los hombres tuvieron la inteligencia, la sabiduría y la voz para reconocer, invocar y adorar a los dioses; pudieron trabajar para nutrirlos; se reprodujeron para prolongar su reciprocidad mientras existiera el mundo. A cambio dispusieron de la carne de las bestias y fueron los habitantes de lugares civilizados.

La creación del hombre según el *Popol vuh* es una muestra fiel de las concepciones mesoamericanas. Los seres humanos se concibieron como las criaturas privilegiadas; pero al mismo tiempo como las necesarias para la existencia de un mundo que debía su permanencia a una labor conjunta de dioses y hombres. El trabajo era don, compromiso y cargo, ya en su forma genérica para la especie, ya en la específica del oficio que cada dios patrono enseñaba a su grupo. El trabajo no era un castigo al hombre, sino parte de la propia esencia. Entre los nahuas, Oxomoco y Cipactónal fueron los dioses arquetípicos de los seres humanos. Eran los cónyuges, anciana y anciano, que habían recibido de los demás dioses una firme encomienda: "Y mandáronles que labrasen la tierra, y a ella, que hilase y tejiese [...] y que no holgasen, sino que siempre trabajasen".[70] Su vejez garantizaba la sabiduría. Las figuras que los representan señalan claramente su conocimiento

[69] *Popol vuh*, pp. 25-32 y 103-104.

[70] *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 25.

de las artes adivinatorias, vías para la comunicación con lo imperceptible.

Si así se ve el hombre, ¿cómo ve el mundo? Los textos en lengua náhuatl reflejan pesimismo: "No es un lugar agradable la tierra; no hay contento, no hay alegría. Se dice que sobre la tierra sólo hay alegría con cansancio, alegría con aflicción". Sin embargo, agregan:

> Él, Nuestro Señor, se dignó darnos la risa, el sueño y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío, y esto más, el sexo, para que sea la reproducción. Todo esto embriaga la vida sobre la tierra para que nadie ande llorando [...]. Porque hay producción, hay creación de vida, hay construcción, hay trabajo. Y hay búsqueda de mujeres, hay matrimonio, se adquieren maridos, se casan los jóvenes.[71]

En resumen, este mundo, con sus tristezas y pesares, es compensado con el gozo que hace agradable la existencia. No es una casa definitiva porque la vida del hombre es corta. Sin embargo, es el único lugar en que es dable la integridad del hombre. Como se verá en capítulos siguientes, la muerte significaba la desintegración de la complejidad humana.

Cuando la conquista española y la evangelización obligaron a los vencidos a recomponer un triste sentido de la vida con los jirones de dos pensamientos irreconciliables, uno de los gigantescos escollos para la adecuación de ambos fue la del sentido cristiano de la existencia. Para el indígena la vida mundana era un fin en sí misma, pues aquí se unían las voluntades ecuménicas y anecuménicas

[71] Sahagún, *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 75. La traducción del náhuatl al español es mía.

con el de proseguir un proyecto cósmico. El hombre trabajaba aquí cumpliendo con el deber insertado en su esencia. Aquí obtenía y compartía los frutos. Aquí recibía el premio a sus esfuerzos, los gozos compensatorios, los castigos a sus faltas. Aquí era un ser completo, íntegro, fruto y víctima del tiempo. El evangelizador, en cambio, hablaba de un brevísimo paso por el mundo, un mero instante; pero este instante era de tal trascendencia que bastaba para determinar un más allá eterno, terriblemente eterno de salvación o de la más cruel condena.

20. El cuerpo y las almas del hombre

Llamémosles "almas". Entendamos por éstas los elementos de sustancia imperceptible capaces de proveer a la materia perceptible e inerte las peculiaridades y facultades necesarias para la existencia de las criaturas. Las almas son de varias clases; sus orígenes son distintos y diferentes sus funciones. En su conjunto, y según las criaturas a las que pertenezcan, proporcionan tanto características de clase como individuales, las que pueden incluir, entre otras virtudes, las de vitalidad, sensación, movimiento, intelecto, sentimiento y pertenencia a un grupo. Todas las criaturas, se ha visto anteriormente, tienen como alma principal la de clase, o sea la de su dios patrono que, en el amanecer del mundo, se convirtió en su propia creación. En esta forma, cada venado lleva dentro de sí una fracción del dios-venado, y ésta es precisamente lo que lo hace venado. Condición semejante tendrán vegetales, meteoros, elementos, astros, minerales, seres humanos y animales porque sus clases son el producto del gran acontecer liminal.

El hombre mesoamericano se imaginó como un ser muy complejo y atribuyó a cada una de sus almas funciones es-

pecíficas. Pese a lo anterior, los registros de sus antiguas concepciones no son abundantes, los datos documentales provienen casi exclusivamente de los pueblos nahuas del Centro de México, y las actuales creencias varían considerablemente. Con esta advertencia proporciono al lector una visión general de la composición del hombre.

Se pensaba que el cuerpo humano era un todo organizado y sumamente interconectado, de tal manera que su equilibrio era fundamental para mantener la salud y el bienestar, y prolongar la vida. Sin embargo, las funciones de sus órganos no pertenecían estrictamente a la sustancia perceptible del hombre, puesto que cada una de las partes corporales estaba animada por la sustancia imperceptible. Así, las articulaciones móviles, el pulso sanguíneo o la respiración debían su actividad a la presencia de los componentes anímicos.

Es necesario distinguir el alma identitaria de las individualizantes (cuadro 8). La primera es, precisamente, el alma proporcionada por el dios patrono, puesto que hace de cada hombre un ser que se identifica con sus semejantes. De aquí puede decirse que toda la humanidad es coesencial, pues todos los individuos comparten el alma y las características generales que otorgó el patrono creador del ser humano. Entre éstas están la apariencia física, el lenguaje, la posibilidad de comunicarse con los dioses y el trabajo, que distinguen al hombre de los animales. Sin embargo, surge un problema lógico: si bien estas características son comunes, no lo son sus particularidades: hay apariencias étnicas manifiestas, lenguas diversas, ritos religiosos peculiares de los distintos pueblos y oficios propios de cada grupo. Dentro de una visión mítica del mundo, la particularidad no es un producto histórico, sino una determinación divina. Hay una antinomia entre la unidad y la diversidad. El problema se resuelve por el principio

	Clases de almas	Naturaleza
Identitaria	De la especie	Era el alma innata en su aspecto más común. Proporcionaba al individuo sus características humanas. Era una parte de la sustancia del dios patrono de la humanidad. En los antiguos nahuas era parte del *teyolía*, y provenía del dios Quetzalcóatl.
	De los grupos	Era el alma innata en sus aspectos de particularización en los distintos niveles de pertenencia grupal, del étnico al familiar. Proporcionaba a los miembros de los grupos características étnicas, lengua, profesión, normatividad específica, costumbres, etcétera. En los antiguos nahuas era parte del *teyolía*, y provenía de los subsecuentes desdoblamientos del dios patrono de la humanidad.
	Sexual	Proporcionaba el sexo. Derivaba de la pareja divina arquetípica de la división sexual. Entre los antiguos nahuas estos dioses eran Oxomoco y Cipactónal.
Individualizantes	Destino y posición social	Producía carácter, tendencia y destino. Ligaba a cada individuo con particulares seres sobrenaturales. Entre los antiguos nahuas era el *tonalli*. Provenía de la irradiación solar del día en que el niño era ofrecido al agua.
	Vigor, crecimiento y poder generativo	Daba al individuo los poderes de crecimiento y generativo, y el vigor anímico y físico. Entre los antiguos nahuas era el *ihíyotl*. La fuerza era designada metafóricamente como *in celicáyotl, in itzmolincáyotl*. Derivaba de los dioses del crecimiento.
	Tiempo, como sustancia divina	Era una parte de las fuerzas cósmicas (dioses-tiempo) que cotidianamente modificaban el destino de las criaturas. Parte de esta fuerza quedaba como calor divino, acumulándose en el cuerpo.
	Posesiones patógenas	Dioses que penetran en el cuerpo transitoria o definitivamente. Un ejemplo es el de los seres fríos que causaban reumatismo.
	Posesiones que inspiraban pasiones	Dioses que penetraban transitoriamente para inspirar artísticamente a los seres humanos o que provocaban deseo sexual, pasión guerrera, instinto criminal, etcétera.
	Posesiones enajenantes	Dioses que se apoderaban de la razón humana y producían locura.
	Posesiones embriagantes	Dioses contenidos en las bebidas embriagantes y en otros psicotrópicos. Alteraban transitoriamente la mente de quienes los ingerían.
	Posesiones divinas que otorgan poder	Dioses que penetraban en individuos elegidos para darles poder político, religioso y mágico.
	Etcétera	

Cuadro 8. Clasificación funcional de las almas del individuo humano

de la fisión de los dioses, pues el patrono de la humanidad se divide en tantas ramas como grupos humanos, y sus ramas en ramas, hasta llegar a la concepción de los patronos familiares (cuadro 9). Quetzalcóatl, en su calidad de patrono de la humanidad, se proyectaba, por ejemplo, en Otómitl, patrón de los otomíes, Mixcóatl, patrono de los chichimecas, Ténoch, patrono de los mexicas, etcétera. Este último, a su vez, se proyectaba en cada uno de los dioses de los *calpulli* (comunidad gentilicia que formaba un barrio), y así sucesivamente. Algunos mitos se referían a la creación general de Quetzalcóatl, mientras que otros se referían a la creación de los grupos por separado. En

DIOS PATRONO Y CREADOR DE LOS HOMBRES	DIOSES PATRONOS DE LAS GRANDES ETNIAS	*CALPULTETEO* O DIOSES PATRONOS DE LOS *CALPULLI*	DIOSES PATRONOS FAMILIARES
Quetzalcóatl	Cuextécatl de los huastecos; Mixcóatl de los chichimecas; Tlamatzíncatl de los matlatzincas; Otómitl de los otomíes; Xicaláncatl de los xicalancas, etcétera.	Yacatecuhtli de los pochtecas o comerciantes; Cóyotl Ináhual de los amantecas o artesanos de la pluma; Acolláćatl Nahualtecuhtli de los acxotecas; Tezcatlipoca de los huitznahuacas; Xipe Tótec de los yopicas, etcétera.	Hay registros etnográficos actuales que se refieren a dioses y accidentes geográficos pertenecientes a quienes comparten apellido.

Cuadro 9. Ejemplos de proyecciones de los dioses patronos, a partir del dios creador de la humanidad

estos últimos mitos se recurre con frecuencia a la figura de Chicomóztoc, la montaña de las siete cuevas, de la que salían siete pueblos diferentes en cada parto (ilustr. VIII). El alma *teyolía* guardaba toda la ramificación jerárquica de la identidad.

Además de este importantísimo papel identitario, el *teyolía* era considerado el centro de la vitalidad y en él residían las principales funciones del intelecto. Residía en el corazón y se creía que en ningún momento podía salir del cuerpo vivo.

Más allá de la identidad, cada ser humano poseía su individualidad. Al poco tiempo de su nacimiento el niño recibía ritualmente el alma *tonalli*, que era al mismo tiempo su nombre secreto, su carácter y su destino. Por medio de una ceremonia similar al bautismo, el oficiante recogía en el agua de una vasija la luz del Sol –el dios-tiempo de ese día– para bañar con ella a la criatura. El dios-tiempo quedaba, así, formando parte del niño.

En forma similar, el niño recibía dentro de su cuerpo la sustancia divina que le proporcionaría su vigor, su fuerza de crecimiento y su poder generativo. Esta sustancia, el *ihíyotl*, residía en el hígado. Su nombre metafórico era en lengua náhuatl *in celicáyotl, in itzmolincáyotl* ("la frescura, la germinación") lo que identifica esta alma con las fuerzas que vigorizaban a las plantas y a los animales.

A estas tres almas –*teyolía, tonalli* e *ihíyotl*–, que ya suponen una difícil operación armónica, se sumaban otras fuerzas divinas que iban transformando al hombre a lo largo de su existencia. La principal era el curso de los dioses-tiempo que cada día penetraban en el individuo, alterando su vida para bien o para mal, según el tipo de relaciones que estos númenes mantenían con los dioses-almas residentes en el cuerpo. Algo quedaba de ellos en el tránsito por el organismo: la madurez, la experiencia, el desgaste.

Muchas otras clases de dioses tomaban posesión de los cuerpos humanos en forma transitoria o permanente. Algunos eran agentes patógenos; otros residían en las sustancias embriagantes; otros inspiraban al artista, inflamaban las pasiones o causaban la locura; otros se apoderaban del cuerpo para hacer del poseído un hombre-dios. En fin, que el hombre era el producto del juego de todos estos seres divinos en el interior de su corporeidad orgánica.

La complejidad iba más allá. Una de estas almas salía transitoriamente para viajar fuera del cuerpo durante el sueño o el coito; otra podía salir para ocupar cuerpos extraños; otras mantenían vínculos permanentes con el exterior, de tal manera que el hombre no era totalmente contenido por su piel, pues se extendía como una red que implicaba derechos, obligaciones, peligros, poderes o cambios. Ser complejo, ser mutable, ser vinculado, ser responsable... porque más allá de posesiones e influencias, aquel conjunto abigarrado de fuerzas imperceptibles que era el hombre debía mantener la concordia entre sus propios componentes.

21. El nahualismo

El Padre y la Madre enviaban de Tamoanchan el alma identitaria. Su destino era el vientre de la mujer preñada. El alma identitaria se asentaba en el centro vital del niño, donde residiría hasta el momento de la muerte. No era posible que el *teyolía* abandonara la corporeidad a la que había sido destinado. Otras almas, en cambio, podían externarse. El *tonalli*, alma-destino, salía durante el sueño para vagar con demasiada libertad. Lo hacía también durante la cópula, cuando la conciencia era invadida por un psicotrópico o por accidente, cuando un susto perturba-

ba gravemente al ser humano. Siendo sustancia ligera, imperceptible, cruzaba durante el sueño los umbrales del cosmos y podía ver y comunicarse directamente con los dioses y los muertos. Las imágenes oníricas no eran tenidas por representaciones fantásticas, sino como percepciones reales de las que el despertar conservaba sólo un vago y distorsionado recuerdo.

De algunas almas se creía no sólo su poder de externarse, sino de internarse en otros cuerpos. Es el caso del *ihiyotl* de los antiguos nahuas. El mago con poderes y conocimientos suficientes para ello enviaba a su alma a invadir a otras criaturas, y esta alma, ya posesionada de su nueva cobertura, cumplía con la voluntad de su dueño actuando dentro del cuerpo ajeno. La relación es llamada nahualismo, pues se nombraba *nahualli* tanto al emisor del alma como al receptor violentado.

Puede suponerse que la creencia en el nahualismo no era rara en una cosmovisión en la que el hombre se creía invadido constantemente por los dioses: dioses-destino, dioses-tiempo, dioses-enfermedades, dioses-inspiradores, dioses-enajenantes. Los hombres-dioses eran vasos del dios invasor, y éste, cuando invadía el cuerpo de un gobernante, regía a sus súbditos en el depósito mundano. Al menos así lo afirmaban quienes ejercían el poder en nombre del numen. La posesión más drástica era la muerte misma, provocada por el dios que se adueñaba del alma del difunto para convertirlo en uno de sus agentes en el más allá. La diosa madre terrestre elegía parturientas primerizas, se introducía en ellas *(inpan moquetza)* para convertirlas en diosas *(mocihuaquetzque)* por medio de la muerte en el parto. Era la muerte que ella había sufrido en el mito. Estas parturientas divinizadas, a su vez, se introducían en los niños pequeños, provocándoles locura o parálisis. Más aun, algunos dioses se introducían en animales. Tez-

catlipoca, por ejemplo, solía convertirse en coyote o en zorrillo.

Los hombres adquirían el poder de nahualizarse por diferentes vías, y una derivaba de su alma *tonalli*. Era el caso de los niños que habían recibido el *tonalli* del día 1-lluvia. Los nobles podían introducirse y actuar en fieras, aves rapaces o bolas de fuego; los plebeyos se manifestaban en guajolotes, comadrejas o perros. Hasta los animales llegaban a tener esta facultad, penetrando en individuos de otras especies.

En las creencias populares, el nahualismo era una temida mutación corporal que aprovechaban los hechiceros para causar daños. Se asimilaba el nahualismo, por tanto, a otros procesos mágicos de transformación, como el de las *mometzcopinque*. De estas mujeres se cuenta que cambiaban sus propias piernas por extremidades de pava, se hacían de alas de petate y salían volando por las noches para matar a los niños de cuna. Sin embargo, la creencia de la transformación del cuerpo del *nahualli* no parece haber sido compartida por los antiguos entendidos en la materia, quienes suponían la operación a distancia por invasión de cuerpos. Por lo que toca a la visión del *nahualli* dañino, hay que decir que existen documentos coloniales tempranos que hablan con admiración y respeto de *nahualtin* buenos y sabios. Entre éstos había personas muy distinguidas, como el rey Tzutzumatzin de Huitzilopochco.

En términos generales es posible afirmar que el nahualismo es una de las creencias que han persistido firmemente hasta nuestros días. Sin embargo, debe reconocerse que en la actualidad se concibe el nagualismo en formas sumamente diferentes. Por si esto fuera poco, en algunos pueblos no hablantes de náhuatl se usa el término "nahual", como si se tratara de una creencia exógena y tardíamente incorporada. Lo anterior ha provocado confusión

entre los estudiosos. Una explicación posible del origen de la confusión es que el nahualismo haya sido desde la antigüedad un complejo de creencias mucho más extenso y profundo que lo que transmiten las fuentes documentales. No era prudente confiar abiertamente asunto tan delicado a los evangelizadores, por lo que gran parte de los conocimientos se debió de mantener en secreto.

En algunas regiones, entre ellas las montañas del sureste mesoamericano, hoy destaca una interesante creencia que ha sido denominada tonalismo. El tonalismo es un vínculo que todo ser humano establece con el alma de otro ser, casi siempre un animal. Pero, a diferencia de lo que conocemos del antiguo nahualismo, la relación no pertenece a humanos privilegiados, sino a todas las personas. Esto lo aproxima a la adquisición del alma-destino o *tonalli*, del que deriva su nombre. En pocas palabras, el recién nacido necesita una entidad imperceptible que le proporcione características individuales, y ésta le llega de un animal compañero que, en forma oculta, se aproxima al niño para compartir con él su propia alma. Desde este día ambos compañeros están ligados por el destino. Si cualquiera de ellos enferma, el otro también sufre el mal; la muerte de uno ocasiona la del otro. La especie animal con la que se establece el vínculo determina el carácter y la correspondiente posición social del hombre. Si el compañero de alma es un jaguar o un colibrí, el hombre será respetado y poderoso; si es un pobre ratón, el hombre tendrá una condición servil.

22. El equilibrio del cuerpo

Compuesto el cuerpo humano por partes perceptibles e imperceptibles, pesadas y sutiles, y dependiendo las fun-

ciones fisiológicas de la relación armónica entre todas ellas, es lógico pensar que la salud exigiera en buena parte el recto equilibrio de los componentes corporales y la correcta relación del hombre con su entorno.

El entorno abarcaba lo divino. El respeto a los dioses y el cumplimiento del ritual eran reglas obligadas para impedir las enfermedades ocasionadas por su ira. Era similar el cuidado debido en la esfera social, lo que comprendía la sujeción a la autoridad y el trato correcto que daba el hombre a sus semejantes y a los miembros de su familia. Particularmente se debía evitar caer en estados de vergüenza o en arranques de ira, pues ambos eran propicios para que las entidades nosogénicas se apoderaran del individuo. De esta manera, la enfermedad se convertía en uno de los medios de control moral, puesto que los actos u omisiones impíos o antisociales originaban males en el infractor.

A las faltas conscientes se agregaban las derivadas del descuido o la imprudencia, y aun las condiciones o acciones totalmente independientes de la voluntad o el cuidado del ser humano. Simplemente, estaba en situación de desequilibrio. Su belleza, por ejemplo, podía atraer la envidia de algún ser invisible que se introducía en el cuerpo para arrebatarla. Era imprudente, por ejemplo, atesorar jades, ya que los dioses de la lluvia los tenían por propios; el poseedor se arriesgaba a contraer alguna enfermedad de naturaleza acuática o a perecer por ahogamiento. La envidia, por otra parte, movía a las *mocihuaquetzque;* como se ha visto, las mujeres convertidas en diosas por haber muerto en su primer parto se convertían en peligrosas agresoras de los niños bellos, y su agresión tenía lugar durante los días del calendario en que estas divinidades femeninas acostumbraban bajar del cielo.

La recta alimentación era uno de los factores primor-

diales para conservar la buena salud. Debían evitarse tanto los ayunos prolongados como los excesos, y la comida debía quedar perfectamente equilibrada en su mezcla de ingredientes de naturaleza fría y naturaleza caliente. El chile, por ejemplo, era considerado de naturaleza caliente; las frutas demasiado acuosas se estimaban de naturaleza fría. La ingestión debía tomar en cuenta la condición permanente o transitoria de la persona. Hasta nuestros días, una mujer menstruante debe evitar las frutas frías, ya que éstas aumentan la frialdad propia de la regla. En términos generales la comida –especialmente la muy nutritiva, como el cacao–, la bebida –especialmente la alcohólica, como el pulque–, y el descanso eran fríos, por lo que combatían la fatiga y el hambre, que eran de naturaleza caliente.

El exceso de alimentos fríos provocaba o aumentaba las enfermedades frías, y el de los calientes, las enfermedades de naturaleza caliente. Las primeras eran causadas por los dioses de la lluvia y del inframundo, y aparecían en el mundo transportadas por los malos aires que brotaban de las profundidades de la tierra. Hinchaban los cuerpos y provocaban dolores agudos. Las segundas provenían del Sol, consumían el cuerpo y causaban dolores ardientes.

En los años cincuenta dio principio una polémica sobre la oposición frío/calor en las concepciones de la tradición mesoamericana, específicamente en los campos corporal, alimenticio, nosológico y terapéutico. Un prestigiado antropólogo, George M. Foster, propuso que la taxonomía indígena era colonial, y que derivaba de una mala comprensión de la clasificación frío/caliente-húmedo/seco de la medicina española de la época de la Conquista. Estudios posteriores demostraron que los criterios mesoamericanos eran independientes de los introducidos por

los conquistadores, y que estaban en total armonía con el sistema taxonómico que abarcaba los más variados ámbitos de la antigua cosmovisión. Las actuales investigaciones ratifican esta tesis y aumentan constantemente la información sobre la antigua base clasificatoria.

La terapéutica mesoamericana perseguía atacar las causas del mal por medio de la formulación de diagnósticos adecuados. Con frecuencia el médico fungía como especialista en el trato con lo imperceptible, y solía pedir a sus pacientes que dedicaran a los dioses las ofrendas que habían omitido. Quienes se sentían cargados de culpa recurrían a la confesión para evitar males o para curarlos. Las mujeres mayas externaban públicamente sus faltas antes de cada parto, con el propósito de evitar los peligros del difícil trance. Las medidas curativas con frecuencia consistían en la expulsión de los seres patógenos que habían tomado posesión del cuerpo y la recuperación de las entidades anímicas que lo habían abandonado. En el primer caso puede señalarse como ejemplo la invasión de los pequeños dioses pluviales, quienes gustaban de ocupar las articulaciones móviles. Se los arrojaba por medio de limpias. En el segundo, el alma perdida a causa de un fuerte susto debía ser buscada en el lugar del accidente, donde la impresión la había lanzado al exterior; se suponía que en dicho sitio, al salir, había sido capturada por la diosa terrestre. La entidad presa podía ser canjeada por bienes que se ofrecían a la diosa; después de la recuperación, se reintroducía en su cuerpo de origen.

Los medicamentos eran simples o compuestos, elaborados a partir de productos vegetales, animales y minerales. Su elección y uso se basaba en la combinación de los principios médicos –entre ellos el del equilibrio frío/calor– y la experiencia acumulada y sistematizada. Otros recursos terapéuticos, como el baño de vapor, se administraban

principalmente a embarazadas, parturientas y jugadores de pelota.

Hoy es posible analizar desde otra perspectiva del conocimiento la eficacia de muchos de los medicamentos indígenas. En numerosos casos, sus principios activos han podido ser identificados, aislados y utilizados por la medicina académica. Sin embargo, la medicina académica ha perdido la visión del enfermo como ser que debe ser evaluado inmerso en su sociedad y su cultura.

23. Los reinos de la muerte

Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú se excedieron en el juego de pelota. Sus botes y sus saltos hicieron temblar la tierra. Molestos por el alboroto, los terribles señores de Xibalbá los retaron a bajar a su reino y a enfrentarse con ellos en la cancha. Los gemelos tomaron sus arreos de juego y descendieron por las empinadas escaleras que conducían al mundo subterráneo hasta llegar a la orilla del río del barranco estrecho. Pasaron las aguas de jícaros espinosos. Llegaron a la orilla del río de sangre; luego al de agua. Fueron vencidos al arribar al cruce de los cuatro caminos –el rojo, el negro, el blanco y el amarillo–, pues siguieron la indicación del camino negro cuando éste les dijo que los guiaría. Así, cuando entraron a la sala del consejo, los esperados señores que encontraron eran sólo muñecos de madera. Confundidos, los gemelos saludaron a los muñecos, provocando las carcajadas de los verdaderos señores de Xibalbá, que miraban ocultos. Siguió todo el resto de burlas y tormentos: los señores sentaron a los gemelos en bancos de piedras calientes para que se quemaran las nalgas; los metieron a la casa oscura; luego a la casa del insoportable viento helado; a la de los jagua-

res que rugían y se burlaban de los dos hermanos; a la de los murciélagos que chillaban y revoloteaban; a la de las navajas cortantes y chirriadoras. Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú iban pasando las pruebas; pero al final fueron vencidos y sacrificados. La cabeza cortada de Hun-Hunahpú quedó depositada bajo el jícaro que no fructificaba. El árbol echó entonces abundantes frutos, y una de las jícaras, oculta en la fronda, fue la cabeza renacida de Hun-Hunahpú. Ixquic, la doncella hija de Cuchumaquic, señor de Xibalbá, quiso tomar la fruta. La jícara escupió en la palma de su mano abierta y la doncella quedó preñada. De ella nacerían los segundos gemelos, Hunahpú e Ixbalanqué.[72]

El descenso de los primeros gemelos quichés al reino de la muerte fue el preludio de una larga hazaña mítica que culminaría en la apoteosis de los segundos gemelos. El drama cósmico exigió que los héroes viajaran a las profundidades de la tierra. Los hombres recorrían el mismo terrible camino cuando su vida terminaba. No los hombres en su integridad: sólo viajaba una de sus almas, la alojada en el corazón. La muerte provocaba que los componentes corporales se disgregaran, y el alma identitaria iniciaba el viaje por el camino frío que la conducía a su limpieza. Toda su historia, todos los vestigios de individualidad, iban quedando en los tormentos del camino. Los *mictécah* –éste era el nombre que los nahuas daban a los muertos viajeros de las profundidades– tenían una existencia de cuatro años que dedicaban también al auxilio agrícola y a la conducción del Sol en el inframundo. Al llegar al fondo, dicen los antiguos documentos, había una pérdida total. El hombre de maíz volvía así a su condición de semilla.

[72] *Popol vuh*, pp. 49-62.

Los nahuas hablaban de la ruta al Mictlan o Lugar de la Muerte como la suerte de casi todos los mortales, la de quienes sufrían una muerte común y corriente. Otros hombres, sin embargo, esperaban un destino diferente al alcanzar un fin meritorio. La muerte gloriosa llevaba a los bosques rojos del cielo del Sol, Ichan Tonátiuh Ilhuícac. La mitad oriental estaba destinada a los caídos en el campo de batalla y a los cautivos de guerra sacrificados al Sol. Su trabajo cotidiano era formar una guardia de honor que recogía al dios en el punto de la aurora y lo elevaba al cenit entre cantos de alabanza. Cuando el cortejo militar llegaba a la altura máxima del curso solar, las mujeres muertas de primer parto relevaban a los guerreros. Ellas formaban el segundo cortejo, el occidental. Sus méritos eran iguales a los de los militares, pues su dolorosa faena se equiparaba al triunfo de guerra. Iban hasta el lugar del ocaso, y allí entregaban al Sol a los *mictécah* para que lo guiaran en el mundo frío. La dicha celeste no era eterna, "y después de cuatro años pasados, las ánimas destos defunctos se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y color, y andaban chupando todas las flores ansí en el Cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen".[73]

Otro destino privilegiado se reservaba a quienes morían en los dominios del dios de la lluvia. Eran los fulminados por el rayo, ahogados, enfermos de la piel, bubosos, hidrópicos, tumorosos, en fin, los que al momento de la muerte estaban ya en posesión de los seres pluviales. Su destino era el Tlalocan, el paraíso de eterna frescura, la gran bodega del Monte Sagrado. Como en el caso de los guerreros y parturientas del Ichan Tonátiuh Ilhuícac y de los muertos comunes del Mictlan, los muertos de causas acuáticas trabajaban. Tenían a su cargo actividades relacionadas con

[73] Sahagún, *Historia general*, vol. I, pp. 327-31.

los meteoros y el retorno de la vegetación. El trabajo, como se vio, formaba parte de la naturaleza humana.

¿Por qué diferían los lugares de los muertos a partir de las formas de muerte? La primera respuesta está en la posesión divina. El Sol, por ejemplo, elegía y daba muerte en combate a los jóvenes más virtuosos, entre ellos los castos; Tláloc capturaba a quienes se encontraban en sus dominios. Una segunda razón, no excluyente, es que el tremendo dolor de la muerte limpiaba de tal forma el *teyolía* que se hacía innecesario el viaje de lustración; las almas pasaban directamente a la gran bodega o a la copa del Árbol Florido. Hoy se dice que las penas del parto llevan de inmediato a las jóvenes muertas a la casa de las parteras celestes. Además, las muertes meritorias y los gozos prometidos respondían a los ideales de una sociedad militarista.

Los lugares de la muerte eran, de cualquier manera, sitios en que el *teyolía* se libraba de la basura de la vida. Parte de la basura era de deuda; se había consumido en vida los frutos de la tierra, cargados de los nutrientes fríos de la muerte. El pago era la entrega del cuerpo. Quedaban exentos los niños puros que sólo habían sido alimentados con la leche de sus madres. Los pequeños muertos eran tenidos por valiosas joyas que volvían al punto de origen para beber la leche que goteaba de tetas redondas, como frutos, que colgaban del Árbol del Sustento. Allí esperarían una nueva oportunidad para volver a la tierra.

> Los que no llegaron a conocer, no alcanzaron el polvo, la basura [el pecado] [...] los niñitos pequeños que mueren se hacen piedras verdes, se hacen preciosas turquesas, se hacen brazaletes. Cuando mueren no van allá, al temible lugar de los vientos helados, al Mictlan. Van allá, a la casa del Señor del Sustento. Viven en el

> Lugar del Árbol del Sustento; liban las flores del sustento. Allá viven en el Árbol del Sustento; de él chupan.[74]

24. El culto a los dioses

El culto divino fue una comunicación siempre posible, siempre difícil, con frecuencia terrible. El hombre era el ser privilegiado, y el compromiso adquirido para tal condición debía cumplirse por vías rígidamente prescritas. Las fuentes documentales proporcionan información suficiente para percibir distintas esferas de culto. Una, íntima, era la del individuo con los seres imperceptibles, relación que algunas veces llegaba al voto sacerdotal temporario e, inclusive, al pacto místico. Otra, familiar, giraba en torno a los altares de la casa, el campo de cultivo y el taller. La tercera abarcaba los actos conjuntos de las comunidades gentilicias en las que radicaban los derechos a la tenencia de la tierra y el ejercicio profesional. Se veneraba entonces al patrono de la comunidad –el *calpultéotl* entre los nahuas– con fiestas públicas costeadas por los miembros del barrio, en sus propios templos y bajo la dirección de sus propios sacerdotes. El culto de las comunidades gentilicias incluía los ejercicios cotidianos de todos los jóvenes en los templos-escuelas. La cuarta esfera de culto descansaba en la antigua idea de la delegación del poder divino en los gobernantes. Las distintas unidades políticas –de las poblaciones pequeñas a las ciudades– celebraban, dirigidas por los reyes, grandes ceremonias en las que participaban ritualmente los distintos sectores de la población, con los recursos tributarios y oblatorios generales.

[74] Sahagún, *Códice Florentino*, lib. III, fol. 23v-29r; lib. VI, fol. 95v-96r. La traducción del náhuatl al español es mía.

Dado que se concebía la activa presencia divina en todos los ámbitos de la vida individual y social, en ocasiones no es posible delimitar claramente los campos de acción de lo religioso. Desde épocas tempranas el poder político había absorbido al sacerdocio y a la milicia, de tal manera que los diferentes cargos estaban articulados. Los titulares del poder desempeñaban con frecuencia funciones de naturaleza administrativa, judicial, militar y de culto. El gobernante supremo, por ejemplo, regía políticamente, era juez supremo, dirigía los ejércitos y oficiaba en las grandes ceremonias religiosas. En tal contexto, no es posible imaginar vida individual desligada del credo y los ritos generales. Más aún, una falta o un error en las prácticas devocionales podía acarrear al infractor penas severísimas. Sin embargo, la tolerancia a las prácticas ajenas parece haber sido una regla general, pues se consideraba que todos los grupos humanos, desde las comunidades gentilicias hasta los estados vecinos, tenían sus propios compromisos con sus patronos. La intolerancia y la imposición se levantaban contra las creencias y prácticas ajenas sólo cuando éstas afectaban aspectos en los que la religión se había convertido en materia política. Las fuentes documentales hacen frecuente referencia a los castigos a quienes no aceptaban que el dios de los pueblos expansivos debía ser considerado superior a los dioses propios.

Buena parte del orden litúrgico estribaba en el calendario de los 18 meses del año. Los gobiernos, representados con frecuencia por el soberano, se hacían responsables de las fiestas encaminadas a la obtención de buenas cosechas, a la preservación de la salud pública y a la consecución de las victorias militares. Cada mes era un segmento festivo, con sus propios dioses, ofrendas y ceremonias. Los templos se erigían frente a las plazas que congregaban a la multitud de fieles, y los ritos se cumplían con la participación

colectiva de música, canto, danza y oración en torno a los oficiantes que encabezaban plegarias, reactualizaban episodios míticos, ejecutaban pasajes rituales de profundo simbolismo, entregaban oblaciones y, en la culminación de la fiesta, destinaban a los dioses víctimas humanas. Eran congregaciones de intenso dramatismo, lindante en lo terrible, que creaban fuertes lazos cohesivos entre los fieles.

Los dioses recibían como alimento el humo de resinas aromáticas (copal o *pom*) y de tabaco, las primicias de las cosechas, los perfumes de las flores, el aroma de las viandas y los cuerpos de codornices, guajolotes, serpientes, mariposas y otros animales. En todas las esferas de culto era habitual la ofrenda de sangre de los fieles. Los devotos se punzaban los molledos, se traspasaban lengua, pene y orejas, o herían sus párpados para entregar a los dioses tanto su sangre como los instrumentos del autosacrificio. El alimento más preciado, sin embargo, era la vida del hombre (ilustr. IX).

Las víctimas solían ser enemigos capturados en campaña. Algunos ritos exigían, sin embargo, miembros de la propia sociedad oferente, entre ellos niños para propiciar las lluvias, ancianos, mujeres –en un caso especial, de una de las familias más distinguidas– o personas con alguna particularidad física, como enanos, jorobados o albinos. La muerte podía ser precedida por un juego de pelota o un combate semejante al enfrentamiento gladiatorio en el cual la víctima estaba escasamente armada. La forma más común de occisión era la extracción del corazón. La víctima era acostada de espaldas sobre una piedra en forma de cono truncado para que el sacerdote abriera sus entrañas con un cuchillo de pedernal. Sin embargo, variaba la forma del sacrificio según el significado del rito; la muerte también podía darse por degüello, flechamiento, estrangulamiento, evisceración u otros medios. El

cadáver, por razones similares, podía ser decapitado, precipitado desde las alturas del templo, descuartizado o despellejado, pues la piel servía como cobertura a un sacerdote en pasajes litúrgicos subsiguientes. El cuerpo podía cocerse; los pedazos de carne se repartían entre los fieles, y éstos los consumían para comulgar con los restos sagrados.

No se consideraba alimento divino a todas las víctimas. Muchas de ellas eran previamente convertidas por medio de un ritual en imágenes vivas de los dioses. Esto sucedía con frecuencia con esclavos que, tras ser limpiados de su impureza, eran ataviados como los númenes, tratados como tales y llevados, como recipientes de la fuerza divina, a correr la misma suerte que los dioses habían sufrido en el momento de la creación. Al poseer los cuerpos de las víctimas, los inmolados eran los dioses mismos que se rejuvenecían al reafirmarse en el ciclo de la vida y de la muerte.

Las evidencias más antiguas del sacrificio humano preceden a la existencia de las sociedades agrícolas. Se encontraron en el Valle de Tehuacán, en una fase fechada entre 6000 y 4800 a.C. Los testimonios más tempranos de canibalismo pertenecen al Preclásico (700-500 a.C.), y corresponden a una aldea de Tetelpan, en lo que ahora es el Distrito Federal de México. La práctica del sacrificio humano aumentó con el militarismo del Posclásico, cuando la religión fue usada como pretexto para sojuzgar a los pueblos más débiles. La obligación de alimentar a los dioses y la conversión de la labor bélica en misión de los pueblos elegidos hicieron que los mayas de Chichén Itzá, los tarascos y los mexicas elevaran considerablemente el número de víctimas. No llegaron, sin embargo, a las enormes cifras que registran las fuentes coloniales, proclives a justificar otra conquista y otra imposición religiosa: las de los europeos.

25. Los espacios astrales

Es espacio astral la pasmosa inmensidad de los cielos tachonados de cuerpos de luz, dioses, almas, fuerzas imperceptibles y dardos que cargan augurios ominosos. Pero no todo espacio astral es sidéreo, porque la gran bóveda se proyecta en este mundo provocando un reflejo especular en miniatura. Cuando menos así lo han creído una multitud de pueblos en el planeta. En el Viejo Mundo se leía en la Tabla Esmeraldina: "Verdadero, sin falsedad, cierto y muy verdadero: lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo, para realizar el milagro de la Cosa Única". En nuestro continente rigieron creencias similares. Los mesoamericanos también quisieron ver sobre la superficie de la tierra la regularidad irradiada por el cielo y temieron también que en su mundo repercutieran las alteraciones que perturbaban el orden puntual del espacio abierto.

La obsesión por el cielo es notoria. La mitología tiene como protagonista al Sol, el rey, el creador del tiempo mundano. La Luna pierde sus miembros así como menguan sus fases en el firmamento. Ambos, Sol y Luna, forman la pareja arquetípica de los opuestos complementarios. Las estrellas son para el mito la multitud de víctimas sacrificiales: los 400 flecheros devorados por Itzpapálotl, los 400 guerreros derrotados por Huitzilopochtli, los 400 jóvenes ebrios sobre los que Zipacná derribó el techo de la casa. Venus, como Serpiente Emplumada, formará al hombre de huesos y cenizas mezclados con su sangre.

El mesoamericano vio el cielo "a ojo desnudo". Bastaban dos varas cruzadas en aspa para observar el movimiento de las estrellas. Una simple manta delgada de algodón tendida sobre cuatro varas enhiestas sirvió al rey de Texcoco, Nezahualpilli, en las reuniones con los astrónomos de su

corte. Hubo en Chichén Itzá y en Monte Albán observatorios en cuyos muros había vanos que permitían ubicar con precisión puntos en el firmamento, y grutas en Teotihuacan y en Xochicalco con largos tiros que dejaban pasar la luz en días precisos. Se observaban así los cursos del Sol, la Luna, Venus, Marte, Júpiter; se identificaban asterismos como el Crótalo de la Serpiente o el Alacrán, y se medían los erráticos cursos de los cometas y los pasos de los eclipses.

La Luna fue, sin duda, el primer y más notable marcador de lo oportuno. Los cursos estelares guiaban a los recolectores-cazadores en sus viajes de tiempos medidos. Después, los agricultores tuvieron en los astros el cronómetro que uniría en el calendario los fenómenos naturales con las actividades agrícolas, las plegarias y los ritos. Era evidente que los dioses llegaban a la tierra, cambiaban el rostro de las cosas y hacían brotar la riqueza con el paso regulado de los astros.

Pero los astros también actuaban directamente sobre las cosas terrestres. La Luna era una vasija llena que vaciaba su líquido con el ritmo de sus fases. Por ello las tierras labrantías, las plantas, los animales y el hombre tenían más o menos jugos de acuerdo con las edades lunares. Venus influía sobre el maíz y la lluvia. Xamán Ek, la estrella de la mañana, orientaba a los comerciantes que le rendían culto. La eficacia ritual y el desarrollo y el fin de las empresas –viajes, campañas militares– dependían en buena parte de la oportunidad indicada por Venus y por determinadas constelaciones. El hombre debía estar, por tanto, pendiente de los astros. Más aún, sólo este cuidado podía librarlo de los más terribles males. Al ocurrir un eclipse de Sol debía actuarse rápidamente para impedir que el astro desapareciera para siempre; era indispensable buscar albinos y entregarlos en sacrificio para que su blan-

cura fortaleciera al Sol que sucumbía. En los eclipses de Luna las mujeres embarazadas debían colocarse trozos de obsidiana en la boca o sobre el vientre para proteger su preñado. Un cometa –estrella humeante– anunciaba la muerte del rey, la hambruna o la guerra. Las saetas arrojadas desde la estrella penetraban en las bestias y las plantas del campo, empeciendo sus carnes con gusanos. En determinadas fechas, la luz matutina de Venus anulaba las influencias propicias de los días, perjudicando así, según el signo, a niños, jóvenes, viejos, gobernantes o lluvias. En términos generales, el cielo contaba una historia consonante con la vida de los reyes, por lo cual los sabios conocedores de los astros podían aconsejar, advertir... o legitimar los actos de los poderosos. No había, en sentido estricto, una astrología similar a la que se produjo en el Viejo Mundo; pero las influencias astrales complementaban los augurios de los calendarios adivinatorios.

Desde épocas tempranas los grandes asentamientos se trazaron con orientación astral. Los ejes rectores de La Venta, en el Preclásico Medio, y después de Copán, Cholula y Alta Vista fueron estrictos. En Uaxactún, Monte Albán, Teotihuacan y Chichén Itzá los templos y monumentos alinearon sus cantos, muros y vanos hacia un horizonte en que podían empatarse las fechas con los ortos y ocasos de los astros venerados. Algunos elementos constructivos pudieron simular, en días prefijados, el sinuoso movimiento de las sombras. Motecuhzoma Xocoyotzin, rey de Mexico-Tenochtitlan, mandó derrocar una pared del Templo Mayor porque los constructores no supieron alinearla como el canon astronómico lo demandaba. Sin duda este rigor arquitectónico se encaminaba a la verificación calendárica, sobre todo a la precisión necesaria para celebrar los ritos en solsticios y equinoccios; pero hay en el fondo de esta geometría celeste, de esta exactitud litúrgi-

ca, la pretensión del hombre de andar con sus propios pasos, en sus calles, en sus plazas, por la ordenada inmensidad del cosmos.

Generación tras generación los observadores del cielo acumularon una sabiduría impresionante. Fueron los mayas quienes sobrepasaron a todos los mesoamericanos en este campo porque contaron con un sistema de numeración posicional. Con él el calendario y la astronomía alcanzaron una complejidad considerable, basada en cuentas que, sin embargo, no usaban fracciones. Las series de los ciclos lunares, por ejemplo, debían calcularse con sumas que alternaban periodos de 29 y 30 días, con las variaciones que permitían el ajuste. Esto fue posible por el manejo de cantidades muy grandes, necesarias para acoplar los ciclos de distinta duración. Así quedaron registrados en los códices de *Dresde* y *Grolier* los periodos de visibilidad e invisibilidad de Venus, y en el primero de éstos, las tablas de los días en que podían ocurrir eclipses.

26. El valor del ícono

Los teóricos han discutido sobre el orden de precedencia del mito y el rito. Para unos, el rito es una representación de las hazañas míticas; para otros, el mito es un intento de expresión de los complejos caminos de diálogo con lo terrible e imperceptible. Ninguna de las propuestas es satisfactoria. Planteemos la solución en otros términos: un mismo aspecto conceptual, perteneciente al amplio campo de la cosmovisión, es expresado por diferentes vías, entre las que se encuentran la ritual y la mítica. Mito y rito, por tanto, contienen elementos similares, paralelos, equivalentes, por proceder de la misma fuente. Después, como creaciones sociales emparentadas, intercambian imá-

genes y episodios enriquecidos por sus peculiaridades expresivas. Pero en el proceso de préstamo no sólo participan mito y rito; también están presentes otras vías de expresión.

En efecto, el mito y el rito son respectivamente excelentes formas de verbalización y acción; pero las acompañan y enriquecen imágenes visuales (pictóricas, escultóricas), quinéticas (dancísticas) y sonoras (musicales). Pese a que solemos atribuir preeminencia a la palabra, el hombre utiliza muy diferentes vías para externar los mismos sentimientos y pensamientos porque busca en cada vía matices que le son exclusivos. Más aún, cada expresión no es un reflejo fiel de un sentimiento o una idea subyacentes. En el propio momento de la creación, el emisor modela de nuevo su interioridad anímica, pues su contacto con la materia devela, reinventa, corrige o afirma. Ninguna de las vías de expresión parece ser suficiente; todas son complementarias; todas proceden de una colectividad social que pretende comunicarse plenamente.

No es extraño, por tanto, que conozcamos por una pintura o una escultura muchos detalles valiosos de un mito que no nos llegan por la palabra. En la imagen visual puede haber una clara geometría cósmica; los dioses portan atavíos jamás descritos por el mitopoeta; hay indicadores cuyos significados se alcanzan sólo con las claves iconográficas; aparecen seres auxiliares, secundarios, no mencionados; en resumen, la imagen permite la revisión de los contornos, la penetración de los sentidos, la relectura total que dará nuevas armas para entender el mito... y el rito, y el canto, y el orden de una danza.

Resulta comprensible que la iconografía sea una magnífica fuente para el estudio del mito. Veamos un caso de breve explicación. Hay dos escenas en dos códices mixtecos que se refieren a un suceso anecuménico semejante.

En el *Códice Selden II* o *Rollo Selden* (ilustr. X-a) aparece la superposición de nueve pisos celestes con una hendidura vertical, central, marcada con huellas de pies, que indican que un personaje llegó hasta el piso superior. El personaje tiene los atavíos propios de Serpiente Emplumada, y está sentado entre el Padre y la Madre, cuyos nombres calendáricos –ambos se llaman Uno Venado– están dibujados junto a ellos. En la lámina 48 del *Códice Vindobonensis Mexicanus I* (ilustr. X-b) el personaje que ha viajado al cielo está desnudo y se encuentra sentado entre la Dualidad Suprema, representada aquí no por el Padre y la Madre, sino por dos ancianos. Su oposición complementaria se marca, entre otros símbolos, por sus tocados. Uno de ellos posee el largo penacho de los seres celestes. Entendamos que son el dios del Cielo y el dios de la Tierra. Ambos otorgan al viajero las insignias propias de Serpiente Emplumada. Inmediatamente al pie de la escena, el cielo se abre para mostrar dos veces el descenso del investido, ya totalmente provisto de las insignias que recibió de la Dualidad.

La doble representación está plenamente justificada por lo que se ha dicho anteriormente de la fisión de los dioses. En la primera escena el Dios Supremo se ha separado en los opuestos complementarios Padre y Madre; en la segunda se ha separado en las también opuestas complementarias divinidades del Cielo y de la Tierra. Pasemos ahora a una escena diferente, la de la creación del mundo en la lámina 52 del *Códice Vindobonensis Mexicanus I* (ilustr. X-c). Allí está el Dios Supremo; sólo que puede verse no sólo como uno de los dos pares mencionados, sino como el juego de ambos. En efecto, en la parte superior, sobre la franja que representa el cielo, se sientan frente a frente la anciana a la izquierda y el anciano a la derecha. Ambos portan el largo penacho de los dioses celestes. Bajo

ellos, la segunda pareja de ancianos descansa sobre sendas plataformas. Su tocado es el mismo del dios de la Tierra de la lámina 48. Se trata, por tanto, de una doble fisión.

Para los píos, la imagen visual se independiza muy pronto de las manos que la crean. Landa nos cuenta que los antiguos escultores mayas de Yucatán debían formar con suma precaución las imágenes de sus dioses: ayunaban, se abstenían de las relaciones sexuales durante la fabricación, se pintaban el cuerpo con tizne y, apartados en chozas especiales, ofrecían su sangre y *pom* a las figuras, que guardaban en recipientes de barro con tapas. De no hacerlo así, sobrevendrían en ellos o en sus familias graves enfermedades o la muerte.[75] ¿Por qué tal temor? Recordemos que los dioses eran fraccionables. Una imagen fiel atraía una porción de la esencia divina y se convertía en su recipiente. El devoto podía venerarla y orar ante ella como si estuviera frente a la persona divina, pues algo de ésta se encontraba guardada en la efigie. Una manipulación descuidada o irrespetuosa de la imagen podía provocar la ira y la venganza de quien había depositado en ella parte de sí.

Otro tanto ocurría con las pinturas. Los códices, pletóricos de dioses, eran objetos sagrados. Parte de sus funciones era trasladar su poder a los gobernantes.

27. La magia y la adivinación

Quien concibe un entorno abarrotado de personas invisibles y desea actuar con la mayor eficacia sobre la tierra dispone de dos planos. En el primero toma en cuenta sólo la parte perceptible de los seres; en el segundo, en

[75] Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp. 72 y 101-102.

cambio, va al fondo oculto, personal siempre, para establecer un diálogo entre voluntades. Espera resultados mucho más cabales quien opera simultáneamente en las dos vías; pero para actuar sobre –y desde– el plano imperceptible es necesario poseer los conocimientos suficientes, el estado corporal y anímico adecuado y, con frecuencia, una buena dosis de valentía para arrostrar las consecuencias del enfrentamiento o el error. Este trato es conocido con el nombre de magia, y se diferencia de la religión por la posición del agente; no se subordina a las personas sobrenaturales con las que se comunica, sino que obra de igual a igual y, en algunas ocasiones, con la osadía o la autoridad de un ser superior. La distinción entre magia y religión no siempre es clara; pero la actitud soberbia origina técnicas de comunicación diferentes a las religiosas. Por ejemplo, en el campo de las oraciones, la deprecación respetuosa, propia de la religión, difiere de las fórmulas duras de la imprecación mágica.

Los objetivos perseguidos por la magia eran múltiples y de lo más variado. Por ejemplo, se consideraba indispensable por este medio atenuar los peligros y habilitar los recursos para abrir terrenos al cultivo, construir una casa, emprender un viaje, cortar árboles, cazar, pescar, castrar panales, cosechar las plantas y fabricar hornos de cal o baños de vapor. Sin ritos mágicos la nueva casa era inhabitable, pues los postes "no domesticados" conservaban la ferocidad del bosque; el horno de cal, de igual manera, carecía del poder de convertir lo pétreo en terroso. Otros objetivos eran el control de los meteoros, sobre todo el granizo, que debía ser ahuyentado de los campos de cultivo propios; la curación de las enfermedades y el auxilio en los difíciles procesos de cambio de estado, por ejemplo de la infancia a la pubertad, de la soltería al matrimonio o de la condición común a la adquisición de autoridad.

En un lugar especial se sitúa la hechicería, recurso para causar maleficios sobre los seres humanos o sus propiedades en una amplia gama que comprendía la inducción al amor, la enfermedad y el daño de muerte.

Tal variedad de objetivos hacía muy diverso el ejercicio de la magia. El lego pronunciaba un breve conjuro o realizaba una acción sencilla cuando creía encontrarse en peligro; el campesino podía recurrir a actos más complejos para impedir que cayera sobre él el árbol que cortaba; el médico fortalecía con rituales el poder de sus productos terapéuticos; pero las acciones mayores estaban reservadas a los especialistas, quienes se consideraban capacitados para realizar viajes extáticos más allá de los límites ecuménicos.

Los estados místicos se alcanzaban con el rito, la penitencia, el ayuno, la abstinencia sexual, la prolongada vigilia, la hemorragia profusa y la ingestión de peligrosos productos psicotrópicos, usados en considerable variedad por los mesoamericanos. Al respecto nos dice De la Serna: "... en acabándose de sangrar se adormecían, y les daba como un éxtasis, y en el transportamiento y desmayo de la sangre o cansancio del camino, se les antojaba que les hablaba el dios a quien se iba a ofrendar o el ídolo a quien hacían aquella penitencia".[76]

Los conocimientos especializados se adquirían por un prolongado aprendizaje; pero también era frecuente que el mago creyera obtener sus poderes y sabiduría por la designación divina y la revelación. El llamado de los dioses era en ocasiones terrible. En el caso de los *teciuhtlazque* ("los que arrojan lejos el granizo"), un rayo golpeaba al elegido que debía dedicar su vida al control de los meteoros y a la curación de las enfermedades de naturaleza

[76] Serna, *Manual de ministros*, p. 244.

acuática. En términos más precisos, el rayo lo mataba y era regresado al mundo con la misión de servir a los señores de la lluvia.

El recurso más usual era el conjuro. Una de las colecciones más importantes de textos es el *Ritual de los bacabes*, conjunto de 68 oraciones escritas en maya yucateco, en términos de muy difícil interpretación. Muchas de las oraciones son terapéuticas. El manuscrito es de fines del siglo XVIII, copia de un códice más antiguo, posiblemente del XVII o anterior. En lengua náhuatl es famoso el *Tratado* de Hernando Ruiz de Alarcón, del siglo XVII, colección formada en la persecución de los cultores de la religión indígena. Ruiz de Alarcón tradujo los conjuros y proporcionó una amplia información sobre el significado de los mismos. Lejos de ser conjuntos de palabras sin sentido, como pudieran parecer en una primera lectura, se descubre en ellos una retórica en la que el mago se revelaba como poseedor de una interioridad anímica poderosa. Así identificado, expresaba su familiaridad con el ámbito imperceptible; invocaba a los seres adversarios (como las enfermedades) y aliados (como las medicinas) por sus nombres personales secretos; instaba al auxilio a sus aliados y amenazaba a los enemigos. En resumen, usaba el *nahuallatolli* ("lenguaje de lo oculto").

Como en el caso de la magia, la adivinación se ejercía en distintos niveles, y tanto por legos como por profesionales. Muchos de los procedimientos eran similares; pero la diferencia radicaba en que el trato personalizado con lo imperceptible no era predominante. El fin era conocer el futuro, el presente oculto y el pasado remoto. Los recursos más utilizados formaban tres grupos. El primero, ejercido por sacerdotes especializados, era la lectura de los libros de los destinos, de los que se ha hablado anteriormente. El segundo era el viaje extático, en el cual el místico se colocaba fuera del mundo y de su transcurso temporal, en las regiones divinas del tiempo siempre presente. El tercero era la formación de microcosmos que, a manera de modelos simples de una realidad tremendamente compleja, permitían una lectura rápida de los procesos que se estaban dando en el mundo. Así, un atado de cuerdas que era arrojado al suelo indicaba con la posición de cada cabo el estado del paciente. Cuerdas y enfermo padecían en ese instante los efectos de las mismas fuerzas cósmicas. Era similar el mensaje de un puñado de granos de maíz lanzados sobre un lienzo blanco en cuyas esquinas se colocaban cuatro objetos que hacían las veces de árboles cósmicos. En pocas palabras, era la versión mesoamericana del primer enunciado de la Tabla Esmeraldina.

28. La comunidad gentilicia, el Estado y el cosmos

Los documentos que describen la vida de las sociedades mesoamericanas en los siglos inmediatos anteriores a la invasión europea se refieren a dos formas articuladas de organización. La forma básica correspondía a la comunidad integrada por el conjunto de familias que se creían descendientes de un antepasado común, generalmente agrupadas en un territorio. Sobre el conjunto de estas comunidades "de barrio" se establecía un gobierno central de tipo estatal que organizaba la vida de las poblaciones autónomas. Ambas formas estaban articuladas y cada una de ellas tenía jurisdicción sobre particulares ámbitos políticos.

Pese a la importancia organizativa de la comunidad básica, las noticias de las fuentes son pocas y vagas. Los documentos se refieren al *calpulli* de los nahuas, al *siqui* de los mixtecos, al *cuchteel* de los mayas yucatecos, al *amak*

de los quichés; pero los documentos son un reflejo del poco interés que despertaron en los españoles los sistemas de organización indígenas, que ellos tratarían de sustituir rápidamente para imponer los propios. Excepcionalmente un autor, Alonso de Zurita o Zorita, penetra en materia cuando informa a Felipe II, rey de España, sobre la organización de los pueblos nahuas del Altiplano Central de México.[77] Sin embargo, la obra de Zurita se ha prestado a dos distintas interpretaciones, una que sostiene que la unidad del *calpulli* era gentilicia y otra que afirma que en los Estados desarrollados el *calpulli* ya había perdido dicho carácter para convertirse en una demarcación administrativa del gobierno central. Considero que hay suficientes elementos para comprobar que, pese a la articulación de los *calpultin* con un Estado tan poderoso como el mexica, éstos no perdieron el fundamento religioso-gentilicio que les daba vida.

La base económica de los *calpulli* era la posesión comunal de la tierra, bien que estimaban como una donación del *calpultéotl* o dios patrono particular. Los mexicas participaban de esta tradición mesoamericana ya desde su arribo a la zona lacustre del Altiplano Central de México, a la que llegaron divididos en *calpulli*, cada uno con su patrono particular y su dirigente. Asentados en los islotes en que se desarrollaría posteriormente su capital, la tierra fue repartida entre los diversos *calpulli*, de tal manera que cada uno de los barrios que así se formaron perteneció a una comunidad gentilicia. El gobierno interno de cada comunidad parceló el territorio asignado para distribuirlo entre las familias componentes, y esta base de tenencia de la tierra fue la que llegó a describir Zurita en los primeros años coloniales. La demarcación se designa-

[77] Zurita, *Breve y sumaria relación*.

ba *calpulco*, lo que los españoles llamaron "barrio". Las familias reclamaban su derecho de posesión por ser descendientes del antepasado mítico (*tlacaxinachtli* o "semilla de hombres") que, como se ha visto, confundía su personalidad con el *calpultéotl*. La ascendencia común se preservaba en un régimen en el cual la exogamia, si bien era tolerada, no se veía con buenos ojos. La posesión familiar se transmitía por herencia; existía la obligación del cultivo personal de la tierra, y la negligencia ante este precepto hacía que la parcela regresara al *calpulli* y que fuese entregada a otra familia.

Encabezaba el gobierno interno un miembro del linaje sobresaliente, llamado *teáchcauh* ("hermano mayor"), acompañado por un consejo de ancianos. Este cuerpo se encargaba del orden interno y del censo, necesario éste para la distribución equitativa tanto de las tierras como de las cargas tributarias de la comunidad. El *calpulli* también albergaba al *tecuhtli*, funcionario impuesto por el gobierno central, que tenía los cargos de juez, recolector tributario y capitán del escuadrón formado por los guerreros del *calpulli*.

El Estado o *tlahtocáyotl* era presidido por el *tlahtoani* o rey, gobernante vitalicio, cuyo poder, sagrado, derivaba de Quetzalcóatl. Si bien el *tlahtoani* era electo entre los miembros de un linaje particular por un selecto grupo de nobles, su investidura implicaba una transformación que le otorgaba carácter divino. Es interesante que el nombre de *altépetl* ("agua-cerro"), designación propia del Monte Sagrado, también se daba al asentamiento humano y, como una segunda proyección, al propio *tlahtoani*. Pero al ser el gobierno una proyección del orden cósmico, la cúpula del mando estaba ocupada tanto por el *tlahtoani* como por el *cihuacóatl*, quien llevaba el nombre ("Serpiente femenina") de la diosa terrestre. El funcionario era varón,

también de un linaje especial. Su cargo era vitalicio, por designación del *tlahtoani.* Las principales funciones del *cihuacóatl* eran judiciales y hacendarias; además, sustituía al *tlahtoani* cuando éste no podía atender las propias, principalmente en el campo de batalla.

El sistema dual se repetía en otros órdenes. El ejército estaba comandado por dos generales, el *tlacatécatl* y el *tlacochcálcatl,* encargados respectivamente de la dirección de los hombres y de la administración de armas y vituallas. El sacerdocio era presidido por el *Quetzalcóatl Tótec tlamacazqui* y el *Quetzalcóatl Tláloc tlamacazqui,* dedicado el primero al culto de Huitzilopochtli y el segundo al de Tláloc, los dos dioses que ocupaban la cúspide de la pirámide mayor de Mexico-Tenochtitlan. La hacienda pública estaba en manos del *huei calpixqui* ("mayordomo mayor"), recaudador del tributo, y del *petlacálcatl,* administrador de los fondos públicos.

Sobre el orden estatal existía una institución de carácter judicial, la Excan Tlahtoloyan ("el tribunal de triple sede"), conocida comúnmente como Triple Alianza. La encabezaban los tres Estados más poderosos de la región lacustre, que en los últimos tiempos fueron Texcoco, Mexico-Tenochtitlan y Tlacopan. Ellos ocupaban sus puestos en representación de los tres grupos étnicos predominantes. Su número tenía por modelo la distribución del dios del fuego en el cosmos: en los cielos superiores, como luz celeste; sobre la superficie de la tierra, como Sol, y en el inframundo, como resucitador de los astros muertos. El poder de las tres cabezas era tal que las funciones judiciales de la institución quedaban rebasadas política y militarmente, con lo cual el tribunal se convirtió en un órgano dirigido a la expansión y conquista. Esto llevó a los ejércitos aliados, victoriosos, de mar a mar y del Altiplano Central de México a las fronteras guatemaltecas.



29. La cosmovisión y el mito como fundamentos del poder

La cosmovisión no es una construcción social que uniforme el pensamiento de sus creadores. Es, en cambio, una palestra que establece los parámetros de intercambio de acciones y discursos entre los miembros de una colectividad. Clases, grupos e individuos coinciden, colaboran, disienten, se enfrentan e incluso chocan fundados en ideas, opiniones y reglas eficaces para la comunicación aun en los momentos críticos. La cosmovisión surge de un lecho práctico de múltiples contradicciones que le imprimen sus caracteres.

Fueron dos las formas de organización política que adoptaron los Estados mesoamericanos. De modo esquemático puede decirse que la primera se fundaba en el linaje derivado de un gran patrono que convertía a todos los sujetos en parientes, coherederos de la esencia de su dios creador. El soberano era el "hermano mayor" de sus súbditos, independientemente del territorio que éstos ocupasen, y su cercanía al legado del patrono era tal que adquiría caracteres divinos. La segunda forma de gobierno, más desarrollada políticamente, no eliminó a la primera, pero se impuso sobre ella para gobernar sobre pueblos diferentes basada en un régimen que se aplicaba a todos los ocupantes de un territorio.

Carecemos de información suficiente para saber cuándo empezó la forma de gobierno territorial. Hipotéticamente se remite su origen a la gran ciudad de Teotihuacan, en la cual existen pruebas de población étnicamente heterogénea. Uno de sus barrios, por ejemplo, estuvo formado por generaciones de teotihuacanos de origen zapoteco; otro barrio tenía población que ha sido identificada con pueblos de Veracruz. Tras la caída de Teotihuacan la plu-

rietnia de algunas ciudades poderosas se hizo más evidente. En el Centro de México destacan durante los siglos VIII y IX las ciudades de Xochicalco y Cacaxtla, y ambas manifiestan una impresionante presencia de culturas diferentes. La segunda de ellas desarrolló un estilo artístico en el que se funden elementos de las tradiciones teotihuacana y maya. Durante el Posclásico aumenta el número de poblaciones pluriétnicas. La superposición del régimen territorial sin descomponer el régimen de sangre hacía que las ciudades se dividieran en barrios que conservaban su religión, lengua, profesión y costumbres como unidades cerradas. Todos los barrios participaban en la vida común del gran asentamiento. No fueron raros los casos en que el gobierno era dual, con reyes de las etnias más importantes del asentamiento. La mayor institución, la Excan Tlahtoloyan, fue de extraña composición, pues se establecía sobre Estados diferentes, bajo la dirección de tres Estados de régimen territorial cada uno de los cuales representaba, al mismo tiempo, una extensa y dispersa población de carácter étnico.

En la formación de Estados pluriétnicos regionales tuvo particular importancia la argumentación religiosa. La política seguida ha recibido en años recientes el nombre de *zuyuanismo*. Con notables particularidades, el zuyuanismo se manifestó principalmente en el Centro de México, Oaxaca, Michoacán, Yucatán y los Altos de Guatemala. Como es usual, la promesa de pacificación universal iba acompañada del uso de las armas. Los unificadores pretendían establecer en el mundo un régimen político inspirado en la Tollan mítica, ciudad que en la subárea maya recibía, entre otros, el nombre de Zuyuá. La figura divina predominante del complejo ideológico era Serpiente Emplumada (Quetzalcóatl en náhuatl, Kukulcán en maya yucateco, Gucumatz en quiché, etcétera), creador de los seres humanos. El dios podía penetrar en los cuerpos de los reyes para convertirlos en sus voceros sobre la tierra. Fueron los casos del rey tolteca Quetzalcóatl, personaje legendario que gobernó en la Tula terrena, en el Centro de México; de Koo Sau, rey mixteco, y de otros gobernantes milagrosos.

La elección del creador de los hombres como figura religiosa y política central se ajustaba al mito. Según el relato náhuatl, el dios Quetzalcóatl había formado a los primeros seres humanos bajando a las profundidades del Mictlan para tornar de allí con huesos y cenizas. Mezcló aquella materia fría con la sangre de su propio pene, y con la masa formó a las primeras criaturas. Otros mitos, como se ha dicho, se refieren a la creación particular de los grupos humanos. Los nahuas se refieren a Chicomóztoc, la montaña paridora de siete úteros que en cada parto daba nacimiento a siete grupos humanos. Entre ambas clases de mitos no hay contradicción, pues se complementan para explicar tanto los caracteres innatos generales del ser humano como los caracteres, también innatos, de cada grupo étnico. La liga se hace en Tollan, la gran ciudad anterior al nacimiento del Sol, donde todos los hombres adoraban a un único dios, hablaban una sola lengua y practicaban todos los oficios. De allí salieron en busca de los primeros rayos del Sol. Cuando abandonaron Tollan, un personaje llamado Nacxit por los quichés entregó su herencia a cada grupo. Nacxit, es preciso decirlo, era una advocación de Serpiente Emplumada. Los pueblos, cada uno de ellos bajo la dirección de un patrono particular, viajaron en la penumbra hasta llegar a la tierra prometida, donde se establecieron y esperaron la ansiada aparición prístina del Sol.

Estos mitos sirvieron a la perfección a la nueva idea política. Los zuyuanos, sin desconocer el carácter religioso

de cada rey de sangre, proponían el establecimiento de un solo Estado en el que cada uno de los "señores naturales" tuvieran cargos específicos, y donde el mando recayera en el representante –singular o plural– de Serpiente Emplumada. El nuevo orden significaba la reproducción sobre la tierra de la mítica Tollan y del dios creador Serpiente Emplumada.

El proceso de inclusión de Estados de régimen de sangre en otros mayores de régimen territorial se daba aún en épocas próximas a la invasión europea. Fray Juan de Torquemada cuenta que el rey de Texcoco, Techotlala (segunda mitad del siglo XIV), atrajo a reyes de sangre que gobernaban sobre etnias aculhuas, metzotecas (chichimecas), tepanecas y culhuas. Techotlala ofreció a los reyes elevados puestos gubernamentales en la corte texcocana, y éstos aceptaron gustosos lo que creyeron un alto honor. Muy poco tiempo bastó para que se percataran que al residir en la corte texcocana perdían el dominio efectivo sobre su propia gente; pero el paso ya estaba dado. Techotlala completó su obra redistribuyendo los barrios, de tal manera que las distintas etnias quedaran repartidas y entreveradas en diferentes poblaciones. La separación territorial fue así un obstáculo a cualquier intento de revuelta.[78]

30. Epílogo: las proezas y promesas de Montezuma

En el vasto territorio en que nació, se desarrolló, floreció, fue dominada, se resiste y perdura la tradición mesoamericana, y más allá, en tierras septentrionales, un personaje mítico cuenta su historia, ayuda y castiga a los hombres

[78] Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. I, pp. 127-28.

y aviva en ellos la esperanza de emancipación.[79] Se presenta con los ropajes de patrono, fuertemente vinculado a cada etnia, y algunas de sus aventuras son gestas particulares de cada región; pero sin duda su dominio es más prolongado, y los episodios se acoplan de tal manera que permiten ir formando el gran rompecabezas de su fantástica biografía. Hablan de él zapotecos, tepehuas, totonacos, tarascos, nahuas, mayas peninsulares, lacandones, mixes, chontales oaxaqueños, popolocas poblanos, chinantecos; en el distante norte, pápagos, pimas, tewas, zuñis y muchos otros pueblos, por lo que recibe, entre numerosos nombres, los de Juan Tutul Xiu, Antonio Siguangua, Shi Gu, Condoique –o Condoy o Cong Hoy–, Congún, Fane Kantzini, Ndeah, I'itoi, Poseyemu o Poshayanki, Juan López, el *batab* Tráscara, Huitzilopochtli, Mazatzin. Entre todos estos nombres destaca el de Montezuma –Moctezuma, Montizón o Santozoma–, que lo liga en forma extraña con el rey mexica que tuvo el infortunio de recibir a los invasores europeos.

Como el Moteculzoma histórico, casi siempre es rey, virrey en algún caso, como el de los chinantecos, o *batab* en un relato maya. También suele ser huérfano o hijo de madre virgen o de padre desconocido, lo que hace que los huaves lo consideren bastardo. En un tiempo remoto, antes del amanecer del mundo, luchó contra el agravio y el acoso de invasores, fue acorralado por graves peligros y huyó milagrosamente ante el asombro de sus enemigos. No siempre, pues Juan López fue decapitado. Su huida fue subterránea, pues abrió un túnel que penetró en el fondo del mar o en las entrañas de las serranías; pero dejó una herencia, una promesa, un cargo, señales que atesti-

[79] Las ideas centrales referentes a México pueden verse en López Austin, "Los paradigmas" y "Los reyes subterráneos".



guan su existencia y, para ciertos pueblos, una vigilancia permanente de auxilio o escarmiento desde su casa distante o en sus retornos cíclicos.

Su herencia fue fundacional. Hizo la sal; creó animales, cadenas montañosas y lagos; rectificó ríos y arroyos; abrió caminos; dio nombre a los pueblos y estableció sus linderos, y ahuyentó a las bestias salvajes del territorio habitado por los hombres. La promesa fue clara y terminante: volverá para recuperar su reino; liberará a su pueblo del yugo de los invasores si su gente ha mantenido fidelidad al pasado, o aniquilará a la humanidad entera. El cargo está representado por una corona extraordinariamente pesada; quien sea de cráneo fuerte y tenga el vigor capaz de soportarla, podrá ser rey. Las señales de su paso por la tierra son las ruinas de los sitios arqueológicos. El cuidado de su pueblo está en su carácter de protector divino, pues da a los devotos la lluvia, las cosechas, la salud, y castiga con enfermedades y accidentes a aquellos que no le rinden culto.

De su legado resalta la promesa. Esto convierte los relatos de Montezuma en lo que se ha denominado mitos mesiánicos. Son narraciones que nacen en situaciones de opresión o peligro en las cuales el regreso del héroe o del dios significa la liberación de los pueblos o, al menos, la terrible venganza sobre los opresores. Montezuma ha estado presente en las grandes rebeliones. En 1660 fue Condoique quien inspiró a los mixes contra los españoles; en el mismo año Congún salió de su casa encantada para dirigir a los zapotecos; en 1680 tanto Montezuma como Poseyemu fueron mencionados muy al norte, en la región de Santa Fe, cuando muy diversos indios pueblos de Nuevo México echaron de su tierra a los dominadores. La tradición arropa héroes de carne y hueso: en 1761 se levantó en armas y fue ejecutado en Campeche el maya Jacinto

Uc de los Santos, quien en ese año llevó el nombre de Rey Jacinto Uc Canek Chichán Moctezuma.

El mito ha sido una respuesta ideológica contra el dominio, la explotación, el despotismo, la marginación y la pobreza que los pueblos indígenas han padecido durante cinco siglos. Hasta donde podemos saber, no hubo mitos de este tipo en la antigua Mesoamérica. Existieron mitos escatológicos, puesto que la creación del mundo suponía que los dioses algún día se hartarían de él. Tal vez por esto hoy la promesa de salvación sea acompañada o sustituida por el retorno de un rabioso y destructivo héroe que amenaza con el fin de la humanidad a los oprimidos si éstos se han dejado vencer por la desesperanza. Vendrá entonces la inversión cósmica en la que brotarán los seres del inframundo.

Montezuma tiene características divinas. Una de ellas es que puede hablar todas las lenguas del mundo. Posee un ejército de gente que, como él, pertenecen a las generaciones prehumanas que poblaron la tierra antes de la salida prístina del Sol, y que, como él, tuvieron que protegerse en las profundidades del efecto endurecedor de los primeros rayos. Hay quienes los imaginan gigantescos. Estos seres construyeron los grandes templos durante el tiempo de la penumbra. No tenían que cargar las piedras, pues éstas se movían dóciles ante las instrucciones recibidas por medio de los silbidos de los constructores. Hoy viven con su rey; pero también están en sus efigies de piedra y de barro diseminadas en los sitios arqueológicos. En las noches oscuras su presencia se percibe en los ruidos que surgen de las ruinas.

Cuando el rey huía, introdujo en la cueva gran cantidad de oro para establecer su reino. La capital del imperio está hoy bajo la tierra, comunicada por túneles, en medio de un lago, y en su centro se yergue un árbol que algu-

nos definen como un mezquite. La ciudad subterránea se llama México.

Mitos mesiánicos con muchos elementos similares tienen como héroe a Inkarrí en tierras andinas. La semejanza debe inquietar a los historiadores y antropólogos. Como para todas las obras humanas, las fuentes del mito son múltiples y diversas. Los mitos septentrionales y los meridionales deben ser cuidadosamente comparados para establecer el origen de sus similitudes y diferencias. Algunas similitudes pueden derivar de causas comunes. Por principio de cuentas, el mesianismo de estos mitos deriva de las condiciones de opresión que han sufrido los pueblos indígenas tras la invasión europea. Vencidos, colonizados, evangelizados, marginados, sumidos en la pobreza, su narrativa se integra con ingredientes de rabia y esperanza.

Las antiguas tradiciones proporcionan estructuras, personajes y episodios. En efecto, estos mitos mesiánicos están formados en buena parte a partir de las mitologías americanas anteriores a la invasión europea. Así, integran el ejército de Montezuma los seres primigenios del tiempo anterior al Sol que tras los primeros rayos del arranque del tiempo mundano se ocultan en el inframundo. El retorno mismo tiene como parte de su inspiración el ciclo solar. La pesada corona de oro que se atreve a usar sobre su cabeza el bastardo huave Ndeah, o el pesado yelmo que usa el chiapaneco Juan López para defenderse de las balas enemigas, quedarán como divisas de gobernantes futuros, los astros solares que sean capaces de retomar el mando y la gloria suspendidos. El rey oculto en el inframundo toma el papel del Dueño de la Tierra, adorado hoy entre los totonacos como ser que es simultáneamente padre y madre, y que desde el Monte Sagrado distribuye la lluvia, la fertilidad y la salud.

No debe descartarse en los mitos mesiánicos del Norte y del Sur la común influencia europea. Hay que pensar que en muchas partes del mundo es recurrente la idea del rey que no muere y se retira bajo la tierra para continuar una existencia milagrosamente prolongada, tras prometer que algún día retornará y completará su obra. Tal vez sea éste uno de los arquetipos cargados por la humanidad desde un pasado tan distante que su antigüedad, si la supiéramos, se nos antojaría increíble. España no fue ajena a estas concepciones. Cervantes no andaba lejos de ellas cuando escribió el *Quijote.*

Pero hay otra fuente más que no siempre se toma en cuenta: el intenso contacto colonial entre Perú y México. Traemos a cuento el relato de fray Francisco de Burgoa, quien en la segunda mitad del siglo XVII describió la doctrina oaxaqueña de Xuquila. El dominico se refirió a la historia del mítico rey zapoteco Condoy, milagrosamente surgido ya en estado adulto de una cueva para gobernar a su pueblo. Cumplió su fin terrenal. Después, cansado de la guerra, volvió a su punto de origen con sus guerreros "cargados de excesiva cantidad de oro de los despojos de sus conquistas", y cerró la puerta por dentro. Continúa diciendo Burgoa que, al conocer los españoles de esta historia y movidos por el "cascabel del oro", creyeron en el milagro y se dedicaron a buscar el encierro del rey. La búsqueda había sido emprendida por "un hombre leído y con bastantes noticias de astrólogo que había corrido lo más del Perú y de este reino". El astrólogo y sus seguidores llegaron al lugar indicado por los cálculos del sabio viajero. Allí cavaron durante ocho días sin encontrar rastros de su fingido tesoro. Así "se resolvió la quimera en la que inventaron los autores del Condoy; después de cansados y arrepentidos se volvieron todos".[80] ¿Cuántos aventure-

[80] Burgoa, *Geográfica descripción,* fol. 302v-303r.

ros más, atentos a los relatos indígenas, repartirían sus búsquedas entre México y Perú?

El reto está lanzado. Repito lo que Luis Millones y yo hemos dicho en la introducción de este libro: los autores de la provocación no renunciamos a seguir atacando el problema; pero por la razón antes expuesta de edades avanzadas esperamos que otros traten de resolver tan complicado enigma.

Dioses y demonios de los Andes

Luis Millones

Mapa arqueológico de Perú

Límite internacional
Límite departamental
Capital departamental
Sitio arqueológico

1. Los libros sagrados

Hay muchas maneras de imaginar lo inasible. Si Dios tiene forma de serpiente emplumada o si su sabiduría se muestra cuando conversan dos zorros, tiene que sorprender a quienes lo representan en figura humana como los griegos del siglo VIII a.C. o los cristianos modernos. La construcción del universo en que vivimos resulta consecuente con la figura que atribuimos a quienes precedieron y dieron forma a la humanidad presente. Si los seres sobrenaturales construyeron, sacaron de la nada, usaron un barro preexistente o un mar inmenso para colocar a sus criaturas, de alguna forma este nuevo hábitat es parte de todo un conjunto divino, en que dioses y espacios se preparan para la llegada de sus servidores.

Sin recurrir a un fatalismo geográfico, es natural que los dioses tengan atributos que son familiares en la región donde se les imagina. En las civilizaciones de la América prehispánica –en las que las mazorcas del maíz y su vello dorado apuntan hacia el Sol y nutren a su gente–, resulta ineludible que el astro y la planta sean parte de su panteón cotidiano.

No es el único factor que permite visualizar lo sobrenatural; el ambiente rodea al ser humano, pero no inmoviliza su mente, que aparte de los cinco sentidos es capaz de soñar e imaginar, actividades incesantes que son capaces de desconectarlo de las sensaciones cotidianas. A través de ellas, que además pueden ser ensanchadas con carencias o estimulantes (miedo, hambre, sed, fatiga, alucinógenos, etcétera), es posible dar orden al mundo que nos rodea proyectando nuestras características (físicas o psicológicas) al universo. Así es como podemos humanizar la conversación de los zorros de diferentes alturas en el

Elaborado por Christian Mesía

Fechas	ETAPAS		COSTA NORTE	COSTA CENTRAL	COSTA SUR	SIERRA NORTE	CHAVÍN	HUALLAGA	ORIENTE
1532 d.C. – 1470 d.C.	Imperio inca		Inca	Inca	Inca	Inca	Inca	Inca	
1470 d.C. – 1110 d.C.	Estados regionales		Chimú	Ychsma	Chincha	Cajamarca	Aquilpo	Aquilpo	
1110 d.C. – 600 d.C.	Interacción wari		Lambayeque Moche	Wari	Wari	Cajamarca-wari	Aquilpo	Aquilpo	
600 d.C. – 1 d.C.	Desarrollos regionales		Moche	Lima	Nazca	Cajamarca	Recuay		
1 d.C. – 500 a.C.	Formativo	Final	Salinar Cupisnique Tardío	Huayco Pinazo Cerro	Paracas Necrópolis Paracas Cavernas	Sotera Copa	Huaraz	Higueras Sajarapataq Chavín	
500 a.C. – 800 a.C.		Tardío	Cupisnique Medio	Jicamarca	Karwa-chavín	Kunturwasi	Blanco y Negro / Janabarriu Consolidación / Urabarriu		
800 a.C. – 1200 a.C.		Medio	Cupisnique Temprano	Garagay	Puerto Nuevo	Ídolo	Expansión Urabarriu Montículo A / Urabarriu	Kotosh	Tutishcainyo Tardío
1200 a.C. – 1800 a.C.		Temprano		Mina Perdida	Disco Verde	Pacopampa		Wairajirka	Tutishcainyo Temprano
1800 a.C. – 3000 a.C.	Arcaico	Tardío		Pampa de los Perros	Bahía de Paracas		La Banda Centro Cívico	Mito	
3000 a.C. – 6000 a.C.		Medio		La Paloma					
6000 a.C. – 11000 a.C.		Temprano	Paiján	Chivateros					

Cuadro 10. Cronología de los Andes

Perú, o esperar que un águila devorando una serpiente pueda señalarnos dónde se deba fundar Tenochtitlan.

Si para los Andes se calcula que el hombre se trasladó desde el norte hace diez mil años, la primera reflexión que nos interesa es el tiempo que caminó como cazador y recolector antes de organizarse en los primeros asentamientos, iniciar o continuar la domesticación de las plantas y cuidar sus rebaños de camélidos capaces de ser controlados. En los primeros cuatro mil o cinco mil años se desarrollaron fórmulas de comprensión del mundo que a pesar de haber sido modificadas pudieron imprimir en la mente esquemas de percepción muy duraderos. Tanto en Mesoamérica como en los Andes, el felino (jaguar o puma) es el depredador cuyas fauces reaparecen constantemente en las caras divinas, y el venado es la víctima por excelencia, al que sólo la magia de un libro sagrado, como el documento de Huarochirí, puede, por un tiempo, convertir en cazador de hombres. Esos dos animales ya nos están diciendo las características que acompañaron al recién llegado a Sudamérica, quien pudo admirar la destreza de los gatos salvajes y probar la carne del cérvido.

Si recurrimos a los textos sagrados mesoamericanos y andinos, encontraremos algunas pistas de lo que fuera la primera reacción de los habitantes de tiempos remotos frente a la punzante interrogación sobre el origen del mundo que habitaban, los alimentos que ingerían, los hijos que procreaban y la muerte que los acechaba, probablemente a edades muy tempranas. El *Popol vuh*, redactado en territorio maya y en una de las lenguas mayas, tiene como eje las preguntas arriba mencionadas, pero a través de un hilo épico que pretende ser el relato de las acciones de sus dioses. Es en gran parte el relato del sacrificio de sus héroes Hunahpú e Ixbalanqué, hermanos mellizos que al transformarse en el Sol y la Luna dan

orden al universo que será habitado por los seres humanos.[1]

El manuscrito de Huarochirí es un conjunto de tradiciones superpuestas, recogidas por el sacerdote que desató la persecución de los cultos de origen indígena a inicios del siglo XVII. El texto carece de unidad temática y los personajes humanos o divinos aparecen y desaparecen, para ser nuevamente protagonistas en los capítulos siguientes. En términos globales, es un volumen compuesto con miras a la cristianización, lo que no disminuye el valor de su abundante información, parte de la cual podemos intuir que es precolombina.

Sus noticias sobre la cosmovisión andina son entrecortadas y tienen el sello de haber sido recogidas en territorio costeño, lejos y muchas veces en notoria contradicción con lo que nos dicen los incas desde el Cuzco. Los autores del texto de Huarochirí están más preocupados por el enfrentamiento (divino y humano) que ocurre entre la sierra y la costa central del Perú, y sus referencias al inca y al Sol son secundarias frente al "dios creador" Cuniraya Viracocha y a Pariacaca, la montaña, que es la referencia sobrenatural más evidente de la región. No hay menciones del Coricancha, el templo mayor del Tahuantinsuyu, pero Pachacamac es en cambio el centro ceremonial con mayor protagonismo en sus páginas, aunque su decadencia era notoria cuando por primera vez lo visitó la hueste española, comandada por el hermano de Francisco Pizarro.[2]

Sin embargo, para responder a las preguntas sobre la visión del mundo andino, el manuscrito de Huarochirí es el documento indispensable. Pero fueron otras las fuentes que obtuvieron los primeros europeos para indagar en términos globales sobre la religión de los indígenas. Como era de esperar, sus informantes provenían de la nobleza incaica, recién incorporada a la naciente sociedad colonial. Más tardíamente nos llegaron las versiones de algunos indígenas que escribieron en un vacilante español, medio siglo después de la captura de Atahualpa.

[1] *Popol vuh* (traducción de Adrián Recinos), pp. 101-102.

[2] Pizarro, "A los magníficos señores oidores de la Audiencia Real", pp. 63-64.

Lo más interesante del texto de Huarochirí, que a continuación citaremos con frecuencia, es que a lo largo de sus páginas, o de las de otros cronistas que las complementan, surgen retazos muy semejantes al tejido argumental del *Popol vuh*. Ello nos hace pensar, reuniendo testimonios arqueológicos y etnográficos, que hay un sustrato común, quizá ligado a los primeros habitantes del continente, que alimenta el sistema de creencias sintetizado en los libros sagrados de las dos Américas.

El *Popol vuh* fue transcrito de su versión original en 1701 o 1703, recogida por el dominico fray Francisco Ximénez y hoy se encuentra archivado en la Newberry Library de Chicago. El padre Ximénez tradujo el texto maya quiché en columnas paralelas en español. Hay la presunción de que el texto es mucho más antiguo, de alrededor de 1550, y que fue escrito por Diego Reynoso, del linaje local de Kavek. Pero no hay un acuerdo unánime sobre esta última fecha.[3]

El manuscrito de Huarochirí se encontró entre los documentos de Francisco de Ávila, y se conserva hoy día en la Biblioteca Nacional de Madrid. Ávila recogió el manuscrito presumiblemente cuando era párroco de Huarochirí, en los primeros años del siglo XVII. El texto original estaba en quechua, pero no hay noticia del autor, aunque en uno de los márgenes del manuscrito se habla de un

[3] Garza, "La expresión literaria de los mayas antiguos", p. 185.

misterioso Thomas ("de la mano y pluma de Thomas"), lo que nos deja sin explicación suficiente.[4] También cabe la posibilidad de que una de las personas mencionadas en el texto sea el autor de por lo menos parte de él. Se trata de Cristóbal Choquecaxa,[5] uno de los ayudantes del padre Ávila, quien lo apoyó en la tarea de retirar las acusaciones de los indígenas contra el sacerdote y que ocupó algunos cargos de mediana importancia en la localidad. En el manuscrito resalta como cristiano convencido y defensor de la fe.[6]

Como en otros libros sagrados, elaborados después de que las sociedades alcanzaron la cima de su poder, el *Popol vuh* revela la historia, muy organizada, de un pasado que explica las acciones rituales vigentes al momento del contacto. El juego de pelota, los sacrificios humanos y divinos para mantener vivo al Sol, entre otros ritos, son parte conocida en las crónicas mexicanas desde el inicio de la Conquista, y aunque fueron reprobados por los europeos, ahora constituyen elementos indispensables en la reconstrucción de las sociedades mayas y en general de las mesoamericanas. Tanto más si los testimonios monumentales como Chichén Itzá agregan a los documentos la certeza visual de la existencia y complejidad del culto. Aunque con menos orden, el documento de Huarochirí insiste en elementos capitales de las sociedades andinas: la importancia del agua, y por lo tanto de los ciclos de la lluvia y la sequía, y en consecuencia de la construcción de canales de riego por los que luchan y padecen humanos y divinos; la congregación de las "huacas" como instancia

[4] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 124.

[5] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, pp. 19 y ss.

[6] Durston, "Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript", pp. 227-41.

superior para resolver problemas, lo que constituye un modelo de asamblea comunal o de debate entre los miembros de la nobleza en los Estados precolombinos, etcétera.

Pero no estamos comparando documentos que nos llegan en igualdad de condiciones. Mesoamérica contaba con fórmulas de contabilidad y escritura de naturaleza muy refinada que llamaron la atención de los propios sacerdotes que los destruían.[7] Los glifos mayas y aztecas, en papel fabricado de corteza de árbol o en pieles de animales, tras un laborioso periodo de investigación, han podido ser validados en cifras y palabras de los idiomas occidentales del mundo moderno. Además, el Estado mexicano, como producto de su Revolución, involucró a sus intelectuales en su proceso político, haciendo posible que la arqueología, la historia y la antropología sean tareas con reconocimiento adecuado.

Nada de eso ha sucedido en los países andinos. Perú, el más extenso de ellos, donde se encuentra la antigua capital del Estado incaico, mantiene a los estudios del pasado fuera de sus intereses. Los kipus, el obvio vehículo de comunicación usado por los incas y por alguno de los Estados anteriores, todavía no tienen la comprensión suficiente para poder traducir la integridad del mensaje. Resulta innecesario remarcar que un imperio de siete millones de habitantes no pudo existir sin un sistema de comunicación válido para la mayoría, pero el carácter de la escritura europea (con fuerza de ley divina y humana) no dejó ver en los cordones de colores, o los bastones con inscripciones, otra cosa que instrumentos de idolatría. Aún más, en la comunicación que circuló antes de Pizarro no existía la correlación verbal conocida con signos escritos o grabados de ninguna clase. Lo que quiere decir que la búsqueda de

[7] Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, cap. 6.

un equivalente en signos de la escritura occidental tiene que hacerse a partir de otras fórmulas de comunicación. A diferencia de Mesoamérica, donde los jeroglifos han sido dibujados sobre materias cercanas a los libros europeos y con signos que hallaron traductores tempranos, los kipus se consideraron, hasta hace menos de veinte años, como sistema de contabilidad, sin otra perspectiva. Queda, pues, un largo camino por recorrer, en el que ya asoma algún progreso.[8]

Los libros sagrados mesoamericanos, por encima de las dificultades, pueden complementarse con una importante bibliografía en lenguas nativas proveniente de México y Guatemala, resultado de las observaciones de indígenas, mestizos y españoles que escribieron en lenguas locales a lo largo de los siglos XVI al XVIII (*Rabinal Achí*, *Título de Totonicapán*, *Libros de Chilam Balam*, etcétera), y que pasan de la veintena, sin contar los relatos en español, sobre la Conquista o la administración colonial, que llenan bibliotecas enteras. En los Andes, sólo tenemos el manuscrito de Huarochirí como único documento escrito en lengua nativa. Las tardías crónicas indígenas de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua[9] y Felipe Guaman Poma de Ayala[10] fueron escritas en español, con un alto volumen de quechuismos, y ambas muestran que sus autores hacen lo posible por adecuar los datos autóctonos a la versión cristiana del mundo. No obstante, serán de mucha utilidad en la tarea de reconstruir el universo mental de los antiguos andinos.

A ello sumaremos la iconografía y los restos monumentales que ha puesto a nuestra disposición la arqueología

[8] Salomon, *The Cord Keepers*, pp. 24-39.

[9] Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*.

[10] Guaman Poma, *El primer nueva corónica y buen gobierno*.

y el testimonio etnográfico que con precariedad comienza a vivir una nueva etapa. Su desarrollo en el Perú es débil, en contraste con una sólida tradición de historiadores que se hace notable desde los inicios del siglo XX y con los descubrimientos y análisis de restos monumentales, especialmente en la costa norteña.

2. El Génesis

> Dicen que Cuniraya Viracocha fue muy antiguo. Antes que él existiera no había nada en este mundo, dicen. Y fue él, creen, quien hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir.

Éste es casi todo el contenido del capítulo 15 del manuscrito de Huarochirí. En el capítulo anterior, el anónimo autor había anunciado que iba a narrar "Cómo se extinguió Cuniraya Viracocha...", pero el texto no da tal información. Esta divinidad, con múltiples variantes pero manteniendo el nombre de Viracocha como eje, es el dios que los europeos concluyeron que correspondía al "creador" de los cristianos. Dado que la historia de la humanidad se concebía a partir de una secuencia cronológica que se iniciaba con la Creación, era posible pensar que, aun errados o sin noticias de la verdadera religión, los indios americanos tenían también dicho inicio.

Tanto más si tal proceso, formulado por San Agustín, era materia de fe:

> No teníais cogida en vuestra mano alguna cosa para formar de allí el Cielo y la Tierra; porque ¿de dónde había de haber venido aquella materia que Vos no hu-

bieseis creado de la cual hicisteis alguna cosa? ¿Ni qué cosa hay que tenga ser alguno que no sea derivado de vuestro Ser verdadero? Conque Vos solamente dijisteis que fuesen hechas todas las cosas, y con decirlo, todas fueron hechas, y así con vuestra palabra la hicisteis.[11]

La influencia de este presupuesto es notoria en ambos textos sagrados. En las primeras páginas del *Popol vuh*, el autor declara que "Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo..."[12]

Ambos textos muestran en este punto un grado de penetración evangelizadora, inevitable por la fecha y circunstancias en que fueron escritos. Pero ni en éstas ni en otras fuentes, la idea de crear de la nada se sostiene en la cosmología americana. Mientras que el universo maya preexistente indicaba que el firmamento y un "mar apacible" fueron anteriores a la creación del hombre,[13] los andinos del siglo XVI incluso reconocen el espacio geográfico donde Viracocha diera forma a los hombres. Se trata de la meseta del Collao (actual Bolivia) donde ya había tenido lugar un acto de creación frustrada. La primera vez, el dios, que en esta ocasión se llama Contiti Viracocha, emergió del lago Titicaca. No lo dice expresamente el documento, pero señala "el pueblo que llaman Tiaguanaco", donde se ubica la laguna que hoy sirve de límite entre Bolivia y el Perú.[14]

En este primer acto hizo la Tierra y el Cielo, pero no los dotó de luz, y la primera humanidad nacida al mismo tiempo, por "cierto deservicio" fue convertida en piedra.

[11] San Agustín, *Confesiones*, p. 320.
[12] *Popol vuh* (traducción de Adrián Recinos), p. 21.
[13] *Popol vuh* (traducción de Adrián Recinos), p. 23.
[14] Betanzos, *Suma y narración de los incas*, pp. 51 y ss.

El segundo acto ocurrió en el mismo lugar, pero esta vez Contiti Viracocha trajo consigo nueva gente que salió junto con él de las aguas del Titicaca. Para ellos hizo el Sol y estableció su recorrido, dando orden a los nuevos seres, que desde entonces gozan de los días. Luces y sombras tienen desde ese momento sus plazos establecidos.

La crónica que nos informa fue recogida por Juan de Betanzos e Arauz. Uno de los pocos europeos de la primera época (hay noticias de él en Lima desde 1536) que llegó a dominar el quechua y alternó con los miembros de la nobleza incaica a raíz de su matrimonio con Cuxirimay Ocllo, bautizada como Angelina, hija de Huayna Capac, el último de los incas gobernantes antes de Pizarro. Betanzos nos dejó uno de los relatos más completos del circuito de la clase nativa gobernante que sobrevivió a la catástrofe de Cajamarca. Por encima de su cercanía con las pasiones que envolvieron a quienes disputaban el favor de los conquistadores, el escritor da noticias muy cercanas del pensamiento de los andinos.

Nos interesan varios puntos de este primer relato. Como en otras sociedades, la humanidad presente es el resultado de no pocos ensayos de formación. Aquí Betanzos menciona dos (en Mesoamérica son cuatro), pero en otros relatos andinos la cifra crece, y la utilización del Diluvio bíblico resulta oportuna para crear el espacio narrativo y describir las varias humanidades que poblaron el suelo americano.

La *Suma y narración...* de Betanzos describe con detalle la expansión de los seres humanos hacia otras partes de los Andes. Contiti Viracocha los hace de piedra, con las características que los identificarán en adelante (vestidos, adornos, peinados, etcétera), y desde Tiahuanaco los envía a los lugares donde los ha destinado. Viajan por el interior de la tierra y emergen por cavernas o lagunas de los sitios

que en adelante serán sus hogares. El dios se dirigió al Cuzco y en el camino fue llamando a quienes había sumergido, que brotaron a su voz, y se establecieron para poblar el mundo. Cuando llegó a la futura capital imperial se detuvo en el pueblo de Urcos, donde después los incas le rindieron homenaje, para continuar luego hacia Puerto Viejo (hoy Ecuador). El lugar produjo una duradera impresión a cronistas como Pedro de Cieza de León, quien afirma que era frecuentado por el Demonio.[15] Allí Viracocha penetró en el Océano Pacífico y desapareció.[16]

Los andinos no son seres de maíz, el grano que constituye la materia básica del cuerpo de la humanidad maya, elegida luego de algunos ensayos. Los andinos son originalmente de piedra, la que cobra vida al mandato de sus dioses, pero pueden volver a petrificarse si provocan su enojo. También resulta frecuente que los propios seres divinos tomen forma de rocas o montañas. Al hacerlo, establecen que se les rinda pleitesía. Su ubicación, la forma o circunstancias en que lo hacen traen consigo un mandato para que los pueblos aledaños, al darle sus ofrendas, recuerden las razones de tal transformación.

Otro cronista que presumiblemente usó la información de Betanzos, pero compuso un documento diferente, esta vez con clara intención política, fue Pedro Sarmiento de Gamboa. Le tocó servir de escritor oficial al virrey Francisco de Toledo, que se interesó en probar el carácter tiránico de los incas y justificar, entonces, la condición colonial a que quedaba sometido el Tahuantinsuyu. No fue la única tarea difícil en su azarosa vida; su relato prueba, además, que es un escritor ágil y con un poder de síntesis formidable. Sarmiento retoma el relato de Betanzos y menciona

[15] Cieza de León, *Crónica del Perú*, p. 157.

[16] Betanzos, *Suma y narración de los incas*, p. 55.

a los ayudantes de Viracocha en la tarea de formación de la humanidad, personajes que también aparecen mencionados por Betanzos, pero solamente en el título de uno de sus capítulos. La saga de Viracocha aquí se carga de detalles, pero también comienza en Tiahuanaco (hoy Tiwanakü, Bolivia), y tiene al lago como espacio de procreación. Los restos de la sociedad tiwanakense impresionaron al cronista, quien no vacila en declarar que su notable arquitectura fue diseñada por Viracocha, anunciando "en unas losas grande todas las naciones que pensaba criar".[17]

Sarmiento también agrega detalles al proceso anterior a la aparición del hombre. El Sol y la Luna brillaban con gran intensidad, incluso la Luna superaba al astro rey, por lo cual éste le arrojó un puñado de ceniza, dejando su faz tal cual la vemos ahora. La propuesta ideológica que pudiera derivarse de esta disputa no difiere mucho de una de las versiones nahuas: los dioses Tecuciztécatl y Nanahuatzin se ofrecieron para ser quemados en una hoguera y en consecuencia ser convertidos en los astros del cielo. Al hacerlo, Tecuciztécatl titubeó y permitió que su compañero lo hiciera primero, por eso cuando su cuerpo llegó al fuego sólo quedaban las cenizas, por lo tanto se convirtió en la Luna, mientras que Nanahuatzin es desde entonces el Sol que nos ilumina. Al principio, ambos iluminaban con igual potencia, pero eso disgustó a los otros dioses, quienes opacaron la cara de la luna arrojándole un conejo.

El Sol, que es el marcador del tiempo para las sociedades humanas, no invalida con su presencia a otros medidores celestes como la Luna o Venus, pero su secuencia diaria, el día y la noche, fueron la referencia inmediata para la división del tiempo. Su importancia en *illo tempore* no descansa en su sola necesidad práctica; el Sol ha

[17] Sarmiento, *Historia de los incas*, p. 40.

sido el marcador de etapas mucho más extensas que un día o un año, dado que ambas sociedades alcanzaron a descubrir el ciclo de la rotación de los astros. Desde esta perspectiva, el Sol pudo alumbrar espacios de tiempo infinitos, en los que otras humanidades existieron o dejaron de hacerlo. No es extraño, entonces, que el concepto Sol sea también sinónimo de etapa o era: así sucede en Mesoamérica y en los Andes.

El documento de Huarochirí tiene un capítulo dedicado a su muerte temporal: "Cómo el Sol desapareció cinco días". Para el escritor, este corto relato encaja perfectamente con la necesidad de predicación católica. El Sol cesó de existir al momento de la crucifixión de Cristo. Si con la palabra "muerte" estaban aludiendo a *eclipse* es materia de análisis: así lo proponen los traductores del documento.[18] Lo interesante del caso es que el texto, en la versión de Taylor, alude a la llamada rebelión de los objetos.

El fragmento de un mural mochica (Huaca de la Luna, plataforma 4) preocupó por sus imágenes a los estudiosos de esta sociedad (200 d.C. a 800 d.C.) y a los historiadores del arte. El muro, hoy desaparecido, mostraba a todo color un conjunto de objetos, considerados como utensilios domésticos, que aparecían animados y agrediendo a los seres humanos. Se ensayaron varias interpretaciones,[19] sin embargo, el tema ya era conocido por los historiadores mesoamericanos. Para los mayas, tal rebelión ocurre en momentos en que el Sol desaparece del firmamento indicando el fin de una época. Este trastorno es uno de los que sufre la humanidad, que es destruida y reemplazada por otra más cercana al propósito de los dioses. El tema es un episodio importante del *Popol vuh* y corresponde a los seres humanos que fueron hechos de madera: "Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra. Existieron y se multiplicaron, tuvieron hijos, tuvieron hijos los muñecos de palo, pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su creador".[20] Al olvidar sus deberes son finalmente convertidos en simios; como parte del castigo, los animales domésticos y el menaje del hogar los atacaron. Lo interesante es que la tradición no ha desaparecido o ha sido reformulada en los Andes. En la localidad de Sarhua (Víctor Fajardo, Ayacucho), hay una antigua estirpe de pintores nativos que dibujan escenas de su cultura desde épocas coloniales. Uno de estos cuadros[21] nos muestra la destrucción de una humanidad; el castigo se concreta con la aparición de dos Soles en lugar de uno –los cuales generan un calor insoportable– y con el ataque de los útiles domésticos y de los animales caseros, que devuelven el maltrato sufrido.

El mural del valle del río Moche, en La Libertad, la tradición pictórica ayacuchana y el relato mesoamericano no pueden haber coincidido casualmente en la alusión a un solo fenómeno. En algún momento del pasado remoto debe reposar la base de estas manifestaciones. La idea de las edades que precedieron a la humanidad presente corresponde a sociedades muy diversas, y si bien era parte de las tradiciones europeas que llegaron con la Conquista, no hay razón para suponer que no se hubiese desarrollado en América. Estamos seguros que con mayor investigación estos elementos de formaciones culturales de gran antigüedad resurgirán con más coherencia.

[18] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 25; *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (traducción de Gerald Taylor), p. 39.

[19] Lyon, "Arqueología y mitología", pp. 1105-108; Quilter, "The Moche Revolt of the Objects", pp. 42-65.

[20] *Popol vuh* (traducción de Adrián Recinos), pp. 30-31.

[21] Millones, "La tabla del fin del mundo", pp. 182-91.

3. Los dioses mayores

Los seres humanos existen para rendir culto a los dioses. Ésa es la lógica de toda doctrina religiosa. Las reglas del comportamiento pueden variar, pero la finalidad resulta siendo la misma. Es interesante observar que uno de los capítulos más interesantes del documento de Huarochirí es el que narra las dudas de Cristóbal Choquecaxa, quien vacila entre presentar sus respetos al dios Llocllayhuancu o mantener su reciente adhesión cristiana a la Virgen María. La divinidad andina se movía entre las incertidumbres de la persecución española, a pesar de su estirpe, ya que se nos aclara que era hijo del dios Pachacamac.[22]

El tema desarrollado en esas páginas sintetiza el drama de los indígenas andinos después de 1532: la pregunta inmediata, que es mucho más que religiosa, era: ¿a cuál dios debemos de servir?

No era una interrogante desusada. Es seguro que la invasión incaica planteó las mismas dudas a quienes recibieron el mandato de adorar al Sol por encima de sus dioses conocidos. La diferencia en el siglo XVI la hizo el voluntarismo evangélico de los católicos, ansiosos de convertir a todos los nuevos súbditos para salvar sus almas, de las que de acuerdo a su doctrina correspondía una a cada uno de los neófitos, y que tenían la opción de glorificarse o condenarse por la eternidad. En México, la salvación cristiana involucraba mayores contradicciones; los actuales nahuas de San Francisco de Tecospa entienden que ocurrida la muerte el cuerpo se disgrega en por lo menos tres componentes: la salida y viajes del "espíritu" hacia los mundos de premio y castigo; la "sombra", que sale también del

[22] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, cap. 20.

cuerpo y vaga sobre la tierra, mientras que el "aire de noche" es albergado por la "sombra" y en ella subsiste, o queda sin protección ni cobertura y se esfuma y se disuelve.[23]

Esta vehemente actividad cristianizadora daba muy poco espacio para comprender las sutilezas del panteón andino, dado que la comunicación de las propias versiones indígenas sobre su cultura estaba (o está) bloqueada en gran parte. La noticia que tenemos de las divinidades andinas es pobre y repetitiva.

Sabemos, en cambio, que los dioses mesoamericanos tienen muchas caras, y pueden ser identificados. Además, pueden cambiar de forma, unirse entre sí e incluso confluir de tal manera que se genere una tercera divinidad, diferente a las anteriores. Sus representaciones tienen atributos que combinan los que pertenecen a más de un personaje, y su compleja iconografía ha sido estudiada con el detalle suficiente como para determinar las funciones que cumplen. Un ejemplo muy concreto de estas facultades nos lo da el dios Quetzalcóatl, que al desligar su parte cálida y luminosa de su parte fría y oscura daba origen, por un lado, a Tlahuizcalpantecuhtli, señor de la aurora, y por otro, al negro dios Ehécatl, señor del viento.[24]

Esto contrasta con la falta de concordancia entre el texto de las crónicas y los restos monumentales en los países andinos. Los documentos, al hablar de la "creación", dan alguna idea sobre su forma, pero resulta obvio que tal descripción sigue más la doctrina cristiana que alguna tradición precolombina. Así, por ejemplo, Betanzos indaga entre los informantes

[23] López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, vol. I, pp. 361-62.
[24] López Austin, "Los rostros de los dioses mesoamericanos", p. 13.

qué figura tenía este Viracocha cuando así le vieron los antiguos, según que de ello ellos tenían noticia, y dijéronme que era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca, que le daba hasta los tobillos y que esta vestidura traía ceñida e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza, a manera de sacerdote, y andaba destocado [sin tocado] y que traía en las manos cierta cosa, que a ellos les parece, el día de hoy, como estos breviarios que los sacerdotes traen entre manos.[25]

Los cronistas indígenas no van a la zaga en esta transposición de imágenes que alimenta la historia de la predicación precolombina. Dice uno de ellos que, a raíz de la muerte de Cristo, desaparecieron los demonios de las Indias, a los que en esta crónica se les llama happiñuños y achacallas:

Ha llegado, entonces, a estas provincias y reinos del Tahuantisuyu, un hombre barbudo, mediano de cuerpo, con cabellos largos y con camisas algo largas, y dicen que era hombre pasado más que de mozo, que traía canas y era flaco, el cual andaba con su bordón [...] el cual dicen que todas las lenguas hablaba mejor que los naturales.[26]

Las semejanzas con la llegada milagrosa de San Bartolomé o Santo Tomás a las Indias no necesita mayores pruebas; el mismo cronista se pregunta en las páginas siguientes: "¿no era este hombre el glorioso apóstol Santo Tomás?"[27]

[25] Betanzos, *Suma y narración de los incas*, pp. 54-55.
[26] Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, p. 188.
[27] Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades...*, p. 190.

En todo caso, queda claro que las divinidades americanas, en las crónicas andinas, se visualizan en forma humana. Existe, con frecuencia, el interés de cierta corriente de cronistas o historiadores del XVII y XVIII de entremezclar el panteón precolombino con la figura de los predicadores que habrían llegado milagrosamente. Este acontecimiento resultaba ser un buen argumento para probar la capacidad de los indígenas de acercarse al mensaje cristiano. En pocas palabras, si ya habían sido cristianizados, a los misioneros les tocaba revivir el fuego de la fe, sobre todo porque la existencia de sus almas ya estaba probada. Tales personas no podían ser esclavizadas y se ratificaba su condición de vasallos. En conclusión, de ser cierta esta presunción, los andinos tenían que haber imaginado a sus divinidades de contextura antropomorfa, dado que fueron creados a imagen y semejanza del dios de la Biblia.

Así lo reafirma Garcilaso de la Vega, que al dar cuenta del templo de Viracocha en el pueblo de Cacha (Cuzco), dice que su estatua era de piedra y tenía forma

de un hombre de buena estatura, con una barba larga de más de un palmo. Los vestidos largos y anchos como túnica o sotana llegaban hasta los pies. Tenía un extraño animal de figura no conocida, con garras de león, atado por el pescuezo con una cadena y el ramal de ella en una mano de la estatua.[28]

Ni el Lanzón de Chavín en Ancash ni la figura dominante de la Puerta del Sol en Tiwanaku tienen alguna semejanza con las beatíficas imaginaciones de nuestros cronistas. Se trata de dos imágenes de gran prestigio en

[28] Garcilaso, *Comentarios reales de los incas*, vol. I, p. 304.

los Andes centrales. Ninguna de ellas podría haber sido descrita en los términos anteriores. El Lanzón es una escultura de piedra de 4.5 metros de altura que se alza en una de las galerías subterráneas del complejo arqueológico de Chavín de Huántar. El conjunto arquitectónico está situado en la confluencia de los ríos Huachecsa y Mosna en la sierra norperuana, a 3 135 metros sobre el nivel del mar. La escultura tiene forma de poste irregular, cuya base se incrusta sólidamente en el piso de uno de los varios corredores subterráneos, y cuya cumbre se eleva al cielorraso de la cavidad, haciendo imposible ignorarlo quienes transitan por estos espacios. La piedra fue esculpida a lo largo de toda su superficie y son no una, sino varias, las imágenes que la componen, haciendo difícil encontrar un ser que englobe el total de la obra como para calificarla como su representación. Algunos estudiosos como Tello[29] la interpretaron como un felino divinizado que sería la representación del mencionado dios Viracocha. Otros como Rowe[30] sugieren que es posible reconocer a una gran serpiente, en cuyo cuerpo se puede identificar una cadena de caras de otros seres divinos. Pero esta reducción a un tema de los muchos que componen el monumento dejó de ser una interpretación suficiente casi al momento de ser formulada y tampoco satisfizo a otros estudiosos que la observaron.

Si nos concentramos en el dios de Chavín de Huántar, debemos empezar por su antigüedad. Una de sus características principales es ser parte muy notoria de las mencionadas galerías subterráneas, en el edificio que en un momento los arqueólogos llamaron el Templo Viejo. Se trata de un núcleo arquitectónico, ampliado varias veces para aumentar su capacidad, de acuerdo a lo que parece

[29] Tello, *Chavín. Cultura matriz de la civilización andina*, pp. 174-75.
[30] Rowe, *Chavín Art. An Inquiry into Its Form and Meaning*, pp. 8-21.

ser una creciente convocatoria. Existe la idea arquitectónica recurrente de dar al total del complejo la forma de "U", lo que corresponde a los centros ceremoniales del periodo Precerámico Tardío o Periodo Inicial, si seguimos la nomenclatura técnica. La imagen que nos interesa debió ser esculpida y quizá colocada en el lugar en que aparece (o aprovechando su ubicación original) hacia el año 1300 a.C.;[31] hay una fecha, 900 a.C., que discrepa de lo dicho,[32] pero seguiremos el ritmo de las investigaciones más recientes.

El otro tema de debate es su ubicación. Chavín de Huántar se encuentra en las estribaciones orientales de la Cordillera Blanca. Para llegar desde la costa, hay que cruzar alturas cercanas a los cuatro mil metros, o algo mayores, pero el lugar se ubica en un espacio que es la base de un valle muy propicio para la producción agrícola, por lo que pudo ser el resultado de aluviones antiguos que alisaron la superficie, dejando un terreno plano sobre el que cualquier construcción sería notoria. También se ha argumentado que su ubicación permite un paso relativamente fácil hacia la región amazónica, lo que le daría el carácter de lugar de mediación entre regiones tan dispares (costa del Pacífico, sierra norteña y bosque tropical). La idea es sugerente, aunque hay otros espacios en la misma cordillera que podrían ser pasajes igualmente apropiados. El lugar es notable por la concentración de volúmenes de piedras esculpidas o incisas, pero el Lanzón es hasta ahora la única pieza de granito no cortada, para convertirla en imagen. La escultura ocupa un lugar de cruce entre las galerías

[31] Rick, "Evolution of Authority and Power at Chavín de Huantar, Perú"; Rick, "Chavín de Huántar. Evidence for an Evolved Shamanism".
[32] Burger, *Chavin and the Origins of Andean Civilization*.

subterráneas y, dado que no se han encontrado rastros de un uso continuo de antorchas, es probable que hubiera pequeñas ventanas al lado de los conductos de aire o que las aberturas tuvieran esa doble función. De ser así, el monumento, aun siendo subterráneo, tendría una cierta iluminación diurna, lo que haría aún más impresionante su aparición para los visitantes. Todos los recintos bajo tierra estudiados están dotados de esta red de canales de ventilación. Se puede presumir que algunos de ellos hacían circular agua con el propósito de producir una sonoridad especial con su murmullo. Cuando tengamos un mapa completo de los canales interiores podremos responder a esas sugerencias. La combinación de aire, luz y agua moviéndose en un espacio cerrado nos está diciendo también que quienes penetrasen allí podían ver y escuchar sonidos que serían atribuidos a las imágenes. El control de dichos espacios ha podido dar un enorme poder a quienes administraban el complejo arquitectónico y permitían o no la visita al interior de sus recintos.

La manera en que los arqueólogos suelen medir la expansión de una determinada sociedad es a través de la difusión de sus estilos arquitectónicos o cerámicos, que son los restos más duraderos. Posteriormente, los tejidos han tomado gran importancia. La gente de Chavín, si nos guiamos por esos criterios, divulgó su mensaje a lo largo de la sierra y de la costa, en el norte y centro del Perú, siendo la forma de civilización más representativa de una época caracterizada por centros ceremoniales de muchas habitaciones, plazas hundidas de forma circular y templos en forma de "U".

Pero no se trata de sociedades concentradas en los límites geográficos mencionados. Anticipándonos a una mirada más cercana al llamado Lanzón y a otras imágenes de Chavín, hay que mencionar al *Strombus* y al *Spondylus*, la

ostra espinosa y el caracol de aguas cálidas, que son parte inseparable de la iconografía de nuestro monumento. El obvio lugar de procedencia fue la costa de Ecuador. Ver ambos objetos en manos de los dioses de Chavín nos dice que existieron rutas de intercambio o comercio que permitieron el tráfico de bienes. No es extraño, entonces, que el dios Viracocha se haya despedido de los Andes en las cálidas aguas de Puerto Viejo.

Para explicar su presencia en lugares de tan difícil acceso en esos tiempos debemos volver al documento de Huarochirí. En determinado momento, el inca Tupac Yupanqui congregó a las huacas (dioses o manifestación de los divino) para que lo ayudaran en su guerra contra las etnias alancuna, calancu y chaqui. Contra lo esperado, el Cuzco llevaba doce años de enfrentamientos sin lograr una victoria definitiva. La reunión del inca con los dioses es uno de los momentos cumbres narrados por el misterioso Thomas. Ante las quejas y amenazas del soberano, una de las huacas decidió ayudarlo. Macahuisa derrotó a los sublevados con lluvias incesantes que ahogaron los pueblos y con rayos que cayeron sobre sus líderes. Cumplida su tarea, el agradecido inca le ofreció de comer; el dios Macahuisa respondió a la invitación diciendo: "Yo no me alimento de estas cosas. Manda que me traigan mullu". Y cuando le trajeron mullu lo devoró al instante: "cap, cap, rechinaban sus dientes".[33]

El mullu no es otra cosa que la concha marina *Spondylus*; en el diccionario de la época, la palabra quechua se traduce "Concha colorada de la mar[,] chaquira o coral de tierra".[34] Los dioses andinos comen conchas que hay

[33] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 127.

[34] González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, p. 249.

que conseguir por intercambio o comercio con sociedades diferentes. El carácter ritual de estas bivalvas también era parte de la religión maya: la sangre de los sacrificios humanos se recogía en ellas, "tal como lo sugiere una escena en Bonampak".[35] El sitio maya se encuentra no lejos del río Lacanhá, un tributario del extenso río Usumacinta, que sirve de frontera entre México y Guatemala. Los murales del conjunto monumental nos narran escenas de guerra y celebraciones de triunfo en magníficas pinturas fechadas alrededor de 790 d.C.

El *Strombus* o caracol también debe ser traído del norte y es convertido en instrumento de viento, y como tal se le observa en diversas partes del complejo Chavín, en especial en la Galería de las Caracolas, donde incluso aparecen decoradas. También son parte de la ornamentación mural en lo que los arqueólogos llamaron Edificio A. Debió, pues, haber retumbado desde ese tiempo o antes, y continúa siendo parte del universo sonoro de nuestra época. Hoy se llama *pututu*, y se sigue perforando el ápex, que se convierte en la boquilla por donde sopla el músico. Su sonar es grave y puede alcanzar toda la potencia necesaria para convocar asambleas o anunciar espectáculos: es la trompeta de los Andes.

Otro elemento que tiene vigencia contemporánea, y que puede observarse en la iconografía de Chavín es el cactus San Pedro (*Trichocereus pachanoi*). Como en otras civilizaciones, la andina asentó parte de su construcción religiosa en los alucinógenos. Además del cactus, las semillas del árbol llamado *wilka* (*Anadenanthera columbina*), cuyos implementos para usarlas como alucinógeno han sido hallados en Chavín de Huántar,[36] y finalmente la tre-

[35] Cordy-Collins, "La sacerdotisa y la ostra", p. 29.

[36] Mesía, *Intransite Spatial Organization at Chavin de Huantar*, pp. 133-34.

padora amazónica ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) son los vegetales con mayor carga psicodélica y prestigio a lo largo de la cordillera andina. Pero es San Pedro el que está presente en la iconografía de los monumentos, y podemos suponer que su uso fue parte del ceremonial que acompañó a los sacerdotes y creyentes.

Si volvemos nuestra mirada sobre el total del complejo arqueológico y sobre el llamado Lanzón –al que también se denominó Gran Imagen y otros muchos nombres, debido a lo poco apropiado del que lleva– será posible explicar la función de los alucinógenos en esta sociedad.

No existen otros centros ceremoniales con tantos espacios subterráneos. Son de esperar en un universo ideológico donde la comunicación con el mundo de los muertos y los gérmenes (pasado y porvenir) siempre fueron las cavernas y los manantiales o lagunas. En este sentido, Chavín de Huántar se acerca de manera física a uno de los postulados teológicos más tercamente repetido en la tradición oral y los documentos históricos. En las pocas galerías que pueden visitarse, y quien escribe lo hizo en 1966 y 2007, la capacidad de las mismas (y de aquellas que pudieron estar funcionando en el pasado) es pequeña en relación con la capacidad de convocatoria que se aprecia en los edificios, plaza y zonas adyacentes. La construcción que por un tiempo se llamó Templo Viejo, en cuyo interior se encuentra el Lanzón, fue ampliada considerablemente e hizo que los arqueólogos hablasen de un Templo Nuevo, aunque se trata de etapas de un proceso de construcción que debió crecer al ritmo de los creyentes.

Si esto fue así, quienes asistían a las ceremonias públicas no debieron ser los mismos a los que se les permitía ingresar a los espacios subterráneos. Sólo los miembros del sacerdocio y ciertos iniciados tendrían tal privilegio, o bien, se fijarían fechas especiales para que grupos pe-

queños, en determinado orden, pudieran bajar a este lugar privilegiado.

Estamos hablando de creyentes, sacerdotes y centros ceremoniales. Esto nos puede llevar a pensar, equivocadamente, que tales conceptos equivalen a los que se aplicarían a situaciones presentes. En realidad la estructura social de hace dos mil o más años es apenas una hipótesis. Es evidente que la concentración de grupos familiares, las formas de cultivo y pastoreo y la expansión o desaparición de estilos cerámicos o de construcción nos está diciendo que la diferenciación social estaba ya consolidada. A quienes llamamos sacerdotes, en realidad eran líderes de comunidades locales o transregionales, y su audiencia debió verlos como jefes políticos, religiosos y también guerreros. No es posible pensar en administradores de templos o santuarios, desposeídos de capacidad política para manejar gentes de distinto origen al suyo. Además, el prestigio de cada centro ceremonial terminaba donde comenzaba el siguiente; no había forma de evitar el conflicto, sobre todo en regiones donde los recursos (en especial el agua) tenían los límites que impone el crecimiento demográfico y la concentración de personas en lugares específicos.

Algunos arqueólogos llaman Neolítico Americano al periodo que va del 7000 al 1300 a.C.[57] En este largo periodo, en los Andes ya se había logrado cultivar como alimento el maíz, la papa, la quinua, la cañihua, la oca, la mashua y el olluco, especialmente en las zonas de altura; mientras que en la franja costera ya se conocía el uso del fréjol, pallar, calabaza, ají y zapallo, y era frecuente el intercambio entre ambas regiones. Es posible que la Amazonia hubiese contribuido con el maní, la yuca y la mandioca, completando una cuadro alimenticio muy

[57] Ramos y Blasco, *Poblamiento y prehistoria de América*, p. 110.

completo que requería de quienes conociesen los vegetales y los ritmos de la naturaleza. Algunos miembros de la comunidad tenían que haber acumulado el saber suficiente para determinar las épocas de siembra, barbecho o cosecha, adelantarse a las heladas o las inundaciones, tomando las precauciones posibles, o en caso de catástrofes, manejar la situación para que la comunidad (o comunidades) absorbiese el dolor y reanudase el trabajo para seguir viviendo.

Lo mismo puede decirse con respecto a los ganados de camélidos domesticados (llamas y alpacas), que tenían que ser trasladados a lugares de pastoreo adecuado (bofedales) o ser tratados cuando los agredía alguna enfermedad contagiosa, o bien si sufrían accidentes, o si había que proteger a los recién nacidos, para que los animales se reprodujesen sin pérdida. Lo mismo puede decirse de la crianza de los cuyes o conejillos de las Indias, una de las fuentes de proteínas más importantes del área andina.

Este saber especializado también tuvo que apoyarse en la capacidad de convocar al resto de su comunidad o comunidades para llevar a cabo el trabajo colectivo. Estas habilidades exigieron el reconocimiento de su autoridad y sus privilegios, lo que debió ser la base de la diferenciación social. Más tarde se creó un conjunto de señales que hicieron posible conocer a los líderes por su vestidura, tocado, tatuaje o pinturas aplicadas a la cara o al cuerpo. Así quedaba sancionada y visible la diferencia de estamentos sociales: los sacerdotes, a falta de mejor término, controlaban el complejo ceremonial de Chavín.

Todo conocimiento tiene un cariz mágico, que no nace de un aprovechamiento cínico de quien lo posee: es parte de la percepción del total de la sociedad en la que todos sus miembros están inmersos. No es extraño, entonces,

que los beneficios de una buena cosecha, o temporada de caza, o reproducción de camélidos puedan ser atribuidos, al mismo tiempo al favor de los dioses. Lo mismo puede decirse de aquellos momentos en que los errores de los hombres o los desastres naturales encontraban en la furia divina su mejor explicación. Alguien tenía que mediar entre los designios sobrenaturales y la miseria humana: nada más adecuado que quienes estaban en diario contacto con las imágenes de los seres divinos. Eso debió ser lo que sucedió en los centros ceremoniales; Chavín de Huántar es un ejemplo exitoso que duró casi un milenio.

El Lanzón no debe haber sido la única imagen de envergadura en el complejo ceremonial. Al menos se han rescatado dos imágenes de piedra, que por su tamaño y la complejidad de sus diseños llaman la atención. Se trata de la "estela de Raimondi", placa trabajada en relieve, que se supone posterior al Lanzón, incluso alrededor de quinientos años más tardía,[38] pero que representaría una elaboración de la imagen del dios del Lanzón o bien el antecedente más remoto del "Dios de los Bastones". La otra escultura, probablemente más cercana en el tiempo al Lanzón, es el "obelisco Tello"; se trata de otro poste, en forma de prisma alargado, en el que se ha visto dos caimanes que cubren las dos caras del monumento, a los que se suma un gran número de figuras secundarias, tal como sucede en el Lanzón.[39] Estas dos esculturas se encontraron fuera de contexto, aunque en el interior del complejo arqueológico. Fueron depositadas en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia, en Lima, y allí se encuentran. Otras imágenes pudieron extender la ideología de los chavines por medio de los textiles, cuyo des-

[38] Burger, *Chavín and the Origins of Andean Civilization*, p. 174.
[39] Rowe, *Chavin Art. An Inquiry into Its Form and Meaning*, p. 7.

plazamiento era más fácil gracias a los cargadores humanos o los camélidos domésticos. En la costa sur, cerca de la península de Paracas (departamento de Ica), se han encontrado restos de tejidos de algodón con imágenes de los seres sobrenaturales de Chavín. Entre ellas sobresale la que más tarde sería la representación más importante de las futuras formas estatales de los Andes: el Dios de los Bastones.[40] Su imagen, o una versión de la misma, fue vista en la costa norte del Perú en el largo periodo (200 d.C. a 800 d.C.) de la sociedad mochica. Así lo sostienen los colegas que trabajan en la región, y es una posibilidad digna de explorar.

Las representaciones mencionadas no son las únicas que fueron conocidas a lo largo de la historia cultural del sitio. Además de las que pudieran haberse perdido, hay otras muchas a las que se suele calificar de secundarias, que fueron parte del decorado de los "templos". A esto se suma un número incierto de cabezas de piedra, como parte exterior de postes que emergían de las paredes, a las que se les llama cabezas clavas, y de las que sólo queda una *in situ*.

La construcción ideológica de una imagen divina es un proceso complejo, en el que los sueños y las visiones (espontáneos, sugeridos o inducidos) juegan un papel importante. Los seres del panteón de Chavín, una vez que adquirieron forma reconocida por los especialistas religiosos y por su audiencia, tuvieron que responder a las demandas de los creyentes para mantener el culto y a quienes lo administraban. Para que esto funcionase, adecuándose a los venturosos o desventurados sucesos cotidianos (sequías, pestes de los camélidos, cosechas buenas o malas, conflicto con invasores, etcétera), era necesario

[40] Cordy-Collins, "Cotton and the Staff God of an Ancient Chavin Textile", p. 51-60.

que los sacerdotes mantuvieran con sus deidades una línea de comunicación conocida y aceptada por los creyentes. Ésta debió ser la función de los alucinógenos. El cactus sagrado, cortado en rodajas y hervido, sigue usándose en la costa y sierra norteña, en las sesiones de los maestros curanderos. La idea básica que sostiene su ingesta es que abre un espacio de conversación con los dioses (hoy día católicos y andinos: santos, vírgenes, montañas y manantiales) para que ellos respondan a través del curandero a las inquietudes de sus pacientes.

Si fuera posible transponer las funciones contemporáneas (aunque la documentación histórica ubica su empleo desde el siglo XVI) con las de la gente de Chavín, lo más probable es que las imágenes del santuario, el aparato escénico de los sacerdotes (música, vestidos, ornamentos, desfiles, etcétera) y el consumo de San Pedro, en fechas especiales, renovasen el pacto de alianza o sumisión entre los líderes y la audiencia convocada. Las visiones del cactus reforzarían la vitalidad de las imágenes, mucho más si al menos, a una parte de los creyentes le era permitido visitar las galerías subterráneas. Incluso esto no tenía que ser necesario: bastaría con que la audiencia *supiese* (es decir, se imaginase) lo que ocurría en esa parte del santuario durante los rituales. Hoy día, por ejemplo, la religión Tenri Kyo de Japón, en su fiesta central, reúne a una multitud en las inmediaciones del templo más importante y la audiencia *sabe* que los sacerdotes repiten la danza de la creación de la humanidad en los espacios subterráneos de su santuario. Pero la ceremonia es secreta y nadie puede verla, salvo los miembros superiores del clero. Lo que no invalida ni un ápice la fe de los creyentes, que una vez concluido el ritual celebran la renovación del pacto con la divinidad, el cual reafirma la solidez de la iglesia y el futuro de la humanidad.

El principio es válido para todas las religiones y pudo serlo para Chavín. Cada cierto tiempo, los administradores del centro ceremonial de Chavín de Huántar debieron convocar a sus seguidores, fijando fechas o temporadas favorables, o bien tras un acontecimiento fausto o infausto. Los visitantes o peregrinos pudieron seguir con atención la *performance* de los líderes del santuario en medio de un escenario impresionante, y seguramente con el sonido de pututus y tambores. En tales encuentros se reactivaba la fe de los seguidores y se fortalecía el poder de quienes mediaban con los dioses, aunque parte de la ceremonia permaneciese oculta a sus ojos. Especialmente si el consumo del cactus sagrado aseguraba que todos podían en algún momento contemplar lo que una mística católica llamó "una partecita del Cielo".

4. Los dioses costeños

Chavín de Huántar reúne elementos cosmológicos que cruzan del océano al bosque tropical, y constituye un dilema no resuelto averiguar la procedencia y la forma en que se compusieron las imágenes de sus dioses, tan exitosas como duraderas.

Al final del milenio, la propuesta religiosa de los chavines debió adaptarse a las diversas poblaciones que se concentran en otras regiones del Perú. La idea de reverenciar los santuarios y al gremio sacerdotal siguió funcionando, pero el incremento de la población y la presión de los ambientes particulares hicieron que los viejos dioses de Chavín se transformaran o desaparecieran.

El camino para llegar a esta fórmula debió ser largo; en una etapa anterior los arqueólogos han podido visualizar un fogón en una pieza no muy grande, como antece-

dente remoto. De allí a las plazas hundidas, las edificaciones en forma de "U" y el despliegue de imágenes murales a color y en cerámica, hay muchos siglos de recorrido. Lo que indica que el curandero primitivo, con o sin habilidades shamánicas, pero con capacidad de liderazgo sobre una o varias familias, había dado paso a un conjunto orquestado de administradores del culto.

Esto supone la obligación de responder al reto continuo de la naturaleza y de los otros santuarios vecinos y rivales. En este ejercicio no caben respuestas generales o ambiguas, por lo menos no todo el tiempo. Si en la sierra de Ancash, donde se ubicaba el santuario de Chavín de Huántar, se temía los aluviones, producto del deshielo de las cumbres de las montañas, los pueblos de la costa estaban más preocupados por las fluctuaciones de El Niño, esto es, al cambio periódico en la corriente marina de Humboldt que deja ingresar aguas cálidas en la costa peruana del Pacífico. Su efecto es devastador por las inundaciones, las lluvias inesperadas en un desierto donde generalmente no cae una gota del cielo y las precipitaciones en la sierra que convierten en torrentes a los escuálidos ríos que desembocan en el mar.

Como resultado, cada región exigió un grupo de sabios que respondiese a las demandas particulares de su entorno y circunstancias sociales y políticas. La situación tiene un correlato perfecto en la costa norteña, donde los ríos que bajan de la Cordillera Occidental deben cruzar una franja desértica antes de desaguar en el Pacífico. A la vera de sus corrientes se formaron franjas verdes a las que caritativamente podemos llamar oasis. En estos espacios debieron transformarse las divinidades chavínicas; el mar ya no fue el lugar de visita o el puerto donde llegaban el mullu para alimentarse o los caracoles sonoros. Apenas se alcanzó densidad demográfica suficiente,

los pobladores de cada valle (o cada dos o tres) hicieron del mar el espacio infinito que proveía alimentos cotidianos y desgracias, menos frecuentes, pero que podían ser catastróficas si sus hijos no retribuían su amor con el ritual necesario.

La costa peruana del Pacífico (3 080 kilómetros de largo; 180 kilómetros en su parte más ancha) hay que entenderla como una doble franja productiva y habitable: aquella que se ubica en las orillas y hace a su gente dependientes de la pesca y caza de mamíferos y aves marinos, y otra franja de terreno, más bien pegada a la Cordillera Occidental, ubicada sobre los estrechos valles que permiten un rendimiento agrícola suficiente. Resulta obvio que agricultores y pescadores desarrollaron economías interdependientes, e incluso hoy, los pueblos vecinos en Casma (Ancash) o Eten (Lambayeque) llevan nombres que recuerdan esta relación: Eten Puerto y Villa de Eten; Casma Puerto y Casma Pueblo, etcétera. Lo mismo sucedió en la costa al sur de Lima; hacia el siglo XVI, cada parcialidad tenía dos asentamientos, por lo menos: uno en la parte alta de cada río y otro cerca de su desembocadura. En algunos casos, como en el valle de Ica, parece haberse constituido un solo gobernante que unificó las dos o más poblaciones, pero no es una situación frecuente.[41]

¿Cuál sería el idioma de los chavines? No lo sabemos. "No se ha detectado para el Chavín clásico la extensión de una determinada lengua que pudiera corresponderse con la difusión tan amplia de un arte y un culto bastante uniformes en su periodo final."[42] Lo más que se puede decir, lo afirma el mismo autor, es que debió ser un periodo de interpenetración de las familias lingüísticas anteceso-

[41] Silverman y Proulx, *The Nasca*, pp. 280-81.

[42] Torero, *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*, pp. 45-46.

ras del quechua y del aru, provenientes de la costa central y la costa sureña.

Las dificultades no desaparecen cuando se trata de hacer una hipótesis valedera para las sociedades costeñas que sucedieron a la expansión de Chavín. En Ica, el idioma antiguo pudo ser un miembro de la familia jaqi/aru, que se habló en los Andes del sur y logró extenderse en las alturas de los valles de Ica y Ayacucho.[43] Para el norte hay mucha más información, si bien no menos confusa. El problema radica en que las fuentes coloniales hablan de muchos nombres muy locales, usando la denominación de los pueblos (en algunos casos muy pequeños) como espacios de lenguas propias. Los autores modernos se han concentrado en tres de ellas: el muchik, el quingnam y la pescadora, como posibles lenguas generales, cuyas variantes eran percibidas como idiomas diferentes debido a la inexperiencia de quienes recogieron los vocabularios o intentaron la única gramática que se conoce, en la que se llama "yunga" a la lengua que conoció su autor desde niño.[44] Lo más probable es que la "pescadora" sea una variante cultural de alguna de las otras dos que correspondía a la franja habitada por quienes vivían y trabajaban relacionados estrechamente con el mar. El muchik se supone que es el remanente del viejo idioma de la sociedad mochica, extinguida poco antes de 800 d.C.; sus descendientes, vasallos del Estado llamado Chimú o Chimor, habrían desarrollado otra lengua, emparentada con su antecesora pero diferente, que la información histórica llama quingnam. Ésta sería la recogida por el padre De la Carrera.[45] En desacuerdo con esta tesis, otro autor propone que ambas eran contemporáneas a la llegada de los europeos, pero ocupaban nichos diferentes: el quingnam se hablaría entre los valles del río Santa y Pacasmayo, mientras que el muchik, o antigua lengua de los mochicas, desde Chicama a Motupe.[46]

[43] Silverman y Proulx, *The Nasca*, p. 72.

[44] Carrera, *Arte de la lengua yunga*.

[45] Zevallos Quiñones, "Primitivas lenguas de la costa", p. 378.

Si el muchik tiene la antigüedad del periodo aludido (200-800 d.C.), tenemos frente a nosotros uno de los vocabularios más antiguos con los nombres de los personajes y espacios sagrados de los Andes. La gramática del padre De la Carrera, como ya se dice en otra parte de este libro, no encontró mejor traducción para el dios cristiano que Chicopaec ("el criador") o bien Aiapoec ("el hacedor"). También tradujo el concepto quechua de huaca (es decir, hierofanía) como *Macyoec*; además, colocó en una sola secuencia de palabras "la boca, la voluntad y el mandato: *ssap, ssapeio, l.ssapen*", lo que refuerza el sentido y poder de la oralidad en el universo americano. Asimismo, escribió en la misma línea: "*xllipcoepoec, xllipcoepoero*" que significa "el que habla".[47] No olvidemos que en Mesoamérica el nombre del monarca: *tlahtoani* significa: "el que habla, el que manda", lo que resulta común en muchas sociedades americanas preeuropeas. El poder y la palabra eran inseparables. Para la costa central del Perú no hay mejor ejemplo que el río donde se fundó Lima, el quechua Rímac puede traducirse como "el que habla". La misma palabra designaba a "un ídolo [...] en figura de hombre, que hablaba y respondía a lo que le preguntaban... Y porque hablaba le llamaban [Rímac] al valle donde estaba".[48]

Sintetizada la cuestión lingüística, en la pobreza de lo

[46] Torero, *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*, pp. 221-22.

[47] Carrera, *Arte de la lengua yunga*, pp. 68-69.

[48] Garcilaso, *Comentarios reales de los incas*, vol. I, p. 393.

que sabemos, volvamos la mirada al panteón costeño. El mar no es el único factor en la competencia divina: no siendo la costa una franja de terreno muy ancha, la cadena de montañas es visible desde cualquier parte de su territorio, especialmente al sur del Perú y norte de Chile, donde su presencia es inevitable, y por tanto se integra con tanta fuerza como el mar al panteón de los dioses costeños.

Las montañas suelen ser dioses o su representación en casi todas las grandes civilizaciones, pero la percepción de ellas varía de manera notable. El manuscrito de Huarochirí describe el combate de Pariacaca, enorme cerro que domina la cordillera del centro del país, contra Huallallo Carhuincho. Era éste el hacedor de una humanidad que debía tributarle con seres humanos. Pariacaca detiene a un hombre que era portador de su propio hijo como víctima, y toma el mullu que acompañaba el sacrificio, con lo que desata las iras de Huallallo. La batalla es descrita como la lucha entre las aguas de Pariacaca y el fuego de su rival. Como es de esperar, dado que el testimonio se recoge entre las etnias que adoraban a la montaña, Huallallo es derrotado y en su lugar se forma una laguna de altura, mientras él huye hacia la selva amazónica, que en el quechua del siglo XVI se le denomina Anti. La guerra continúa al otro lado de la cordillera: Pariacaca debe vencer a Manañamca, diosa-cónyuge de Huallallo. También provista de fuego, ella logra herir a uno de los cinco hijos de Pariacaca, pero finalmente es arrojada en dirección al mar. El hijo herido se queda en la costa vigilando que Manañamca no regrese, y uno de sus hermanos hará lo mismo en la Cordillera Oriental para cerrar el paso a Huallallo.[49]

Los "hijos" del dios se presentan como desprendimientos del mismo. Son cinco y todos ellos forman a Pariacaca, que hoy puede observarse como una montaña de dos picos nevados al este del valle de Lurín.

[49] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 51.

La versión pertenece, como todo el manuscrito, a los relatos propuestos como fórmulas de cristianización, luego de más de medio siglo de la Conquista, pero aún podemos ver la contraposición entre las deidades serranas (Pariacaca) y las que corresponden de las tierras bajas (Amazonia y costa del Pacífico). La historia de seguro sería distinta de haber sido narrada por los mochicas, los nazcas o quienes habitaron sus espacios, siglos más tarde, en competencia con los incas, como los chinchas o los chimúes.

Hemos mencionado en más de una ocasión la versatilidad del Dios de los Bastones, cuya permanencia en el Olimpo andino es ejemplar. Pero el universo religioso del periodo (200-800 d.C.) que los arqueólogos llaman Intermedio Temprano, de los Maestros Artesanos, Desarrollo Regional, etcétera, es vasto y variado. Vamos a tomar en cuenta dos de esas sociedades, sobre las que tenemos mayor información, para ver la evolución de su visión del universo a través de sus dioses.

Nos ocuparemos en primer lugar del mundo sobrenatural de la sociedad Nazca, la cual abarcaba los valles que van del río Cañete al río Chala, siendo su centro de acciones aquellos comprendidos por el río Grande y el río Ica.

Si viajamos imaginariamente a la costa no podemos olvidar el temprano antagonismo con los dioses serranos, que ya estaría manifestado en el combate entre Huallallo Carhuincho y el dios-montaña Pariacaca. Pero tales diferencias no eluden la relación de intercambio, comercio, incursiones guerreras o alianzas que pudieron existir entre las tres macrorregiones de los Andes. Esto es posible observarlo en la representación de dos de sus personajes divinos: el cóndor y alguna especie de felino que pode-

mos distinguir en las imágenes de la sociedad nazca. Los diseños del ave sobre el desierto o en la cerámica no son extraños en este periodo. El cóndor también aparece en el norte, donde se le puede ver en los murales de la Huaca de la Luna y en el complejo del Brujo, acompañando al Dios de los Bastones; además, los cóndores suelen visitar la costa donde confirman que su condición divina perduró, por lo menos, hasta el gobierno de los incas. Lo mismo puede decirse del felino, pero su alcance como deidad o representación divina es más antigua, y su presencia parece cubrir todo el continente. En territorio maya, en un periodo semejante al que nos estamos refiriendo, cuando los relatos sagrados o las imágenes nos conducen al felino divinizado, es posible reconocer al jaguar (*Panthera onca*), y aunque no aparece de manera explícita en los códices, su figura ilustra escenas de guerra, especialmente en la vestidura de los líderes. Es también el nombre propio de gobernantes del periodo Clásico en Yaxchilán, Palenque y Tikal, por lo menos. Aun fuera del territorio maya, y en tiempos anteriores, se identifican sus rasgos en la sociedad olmeca.[50] Su nombre maya "*balam*" aparece como "*b'alamija*" o "casa de los jaguares" en el *Popol vuh*, donde se relata que los mellizos-héroes eluden ser devorados al entregarles huesos que los jaguares comen de inmediato.[51] En la versión del *Popol vuh* de Recinos,[52] se traduce "*b'alamija*" como "casa de los tigres", pero obviamente se refiere a los jaguares. Este enorme felino, capaz de trepar a los árboles y de nadar en pos de sus presas, habita desde el sur de Norteamérica hasta la latitud 40 de

[50] Benson, "The Lord, the Ruler. Jaguar Symbolism in the Americas", pp. 53-54.

[51] *Popol vuh* (traducción de Dennis Tedlock), pp. 124-25.

[52] *Popol vuh* (traducción de Adrián Recinos), p. 88.

Sudamérica, en la foresta tropical. Su capacidad de invocar acciones bélicas fue notable en Mesoamérica, y su prestigio se mantuvo viegente en la Triple Alianza, a la llegada de Cortés.

No es el caso andino, donde las características felínicas de sus divinidades parecen derivarse también de otros mamíferos, lo que no descarta al jaguar, pero no debe haber sido la única fuente de inspiración de los rasgos que acompañan al panteón de esta parte de América. En las pampas de Nazca, el gato manchado (*spotted cat*) que puede verse en la cerámica ha sido identificado tentativamente como el gato de las pampas (*Felis colocolo*), un felino pequeño, cuyo hábitat se extiende por el sur hasta las llanuras argentinas, donde se le suele cazar para aprovechar su piel.[53]

Es posible presumir que en los Andes un felino de las características del puma (*Felis concolor*), habitante de las alturas moderadas y partes bajas de la cordillera, a lo largo de América, fuera la imagen inspiradora de los rasgos de las deidades. Pero es cuestionable debido a la conexión amazónica que se estableció desde las épocas de Chavín, y por la variedad de felinos menores que pueden encontrarse en los países andinos; además, ni el puma ni el jaguar atacan al hombre, a menos que sean perseguidos o acorralados por él. Quizá sí la versatilidad cazadora del jaguar habla en su favor como imagen bélica; al fin y al cabo la caza es la madre de la guerra.

Nazca es una sociedad que se hizo notable entre las culturas precolombinas por sus geoglifos, más conocidos como "las líneas de Nazca". En realidad se trata de gigantescos diseños sobre la superficie de "la pampa", espacio de 220 kilómetros cuadrados que se ubica entre los valles de Ingenio y Nazca. Hay pruebas de que estas inmensas

[53] Wolfe, "The Spotted Cat and the Horrible Bird", p. 1-62.

imágenes se prolongan hasta el territorio chileno, pero de manera muy fragmentaria y casi irreconocible. En el espacio señalado, hoy día se pueden observar no menos de treinta figuras que recuerdan animales, personas o plantas: flor, mono, aves, orca, etcétera, por supuesto aparece el cóndor, y es posible que el felino esté entre las representaciones que están muy deterioradas. Trazar diseños en tal escala que hoy necesitamos un avión para verlos con claridad hace pensar en los recursos humanos que fueron necesarios. Sin embargo se ha establecido que la técnica para realizar los geoglifos fue bastante simple. Bastó con retirar (a mano o con escobas o implementos parecidos) las rocas menudas que cubren la "pampa", siguiendo un orden establecido. Al hacerlo se revela el piso no expuesto al sol o la oxidación, que es bastante más claro. Las piedras o detritus removidos se colocan en los bordes, haciendo visibles las "líneas" por el contraste de colores.[54]

El cóndor y el felino no son las únicas deidades que asoman en este mundo sobrenatural; es evidente que la orca, o ballena asesina, ha sido otro de los dioses que asombraron a los nazquenses. Pero por encima de todos ellos sobresale un ser que por las características de sus representaciones ha sido identificado en el relato de los documentos coloniales con el ya mencionado Huallallo Carhuincho o, de manera más enfática, con el dios Con. La imagen de Nazca lo muestra como un ser alado, con forma humanoide; su cara está provista de una máscara que la cubre parcialmente, de su boca pende la lengua excesivamente prolongada (característica que se repite en la mayoría de las criaturas divinas nazquenses) y sus piernas terminan en uñas de felino o ave rapaz. Otra representación de este mismo dios ha sido descubierta en los tejidos.

[54] Silverman y Proulx, *The Nasca*, pp. 173-74.

Resumiendo ambas posibilidades se trataría "de un personaje volando o en actitud de volar con los pies replegados y oculta su faz bajo una máscara a una nariguera, portando en sus manos o en sus garras plantas comestibles y también cabezas trofeos".[55] Los arqueólogos Silverman y Proulx prefieren llamar a esta imagen Ser Mítico Antropomórfico, poniendo ciertas reservas a la propuesta anterior.

Lo interesante de Con o Kon es que su escasa mención en las tardías fuentes del siglo XVI, lo colocan en contraposición (como Huallallo) a los dioses de la sierra, con quienes compite en la creación de las varias humanidades que poblaron la tierra antes de que surgiera aquella que se encontró con los europeos.

El testimonio más directo sobre Con es el siguiente:

> Dicen que al principio del mundo vino por la parte septentrional un hombre que se llamó Con, el cual no tenía huesos. Andaba mucho y ligero, acortaba el camino abajando las sierras y alzando los valles con la voluntad solamente y palabra, como hijo del Sol, que decía ser. Hinchó la tierra de hombres y mujeres que crió, y dioles mucha fruta y pan, con lo demás a la vida necesario. Más empero, por enojo que algunos le hicieron, volvió la buena tierra que les había dado en arenales secos y estériles, como son los de la costa; y les quitó la lluvia, ca [así fue que] nunca después llovió allí. Dejóles solamente los ríos, de piadoso, para que se mantuviesen con regadío y trabajo. Sobrevino Pachacama, hijo también del Sol y de la Luna, que significa criador, y desterró a Con, y convirtió a sus hombres en los gatos, gesto de negros que hay [¿?]; tras lo cual crió él de nuevo hombres y las mujeres como son agora, y proveyóles

[55] Rostworowski, *Ensayos de historia andina, II*, pp. 26-27.

de cuantas cosas tienen. Por gratificación de tales mercedes tomáronle por Dios, y por tal lo tuvieron y honraron en Pachacama, hasta que los cristianos lo echaron de allí de que muy mucho se maravillaban".[56]

El documento citado nos dice que Con viene del norte, y es posible que allí se encuentren las reminiscencias de su culto, si tomamos en cuenta la solidez de la tradición oral. Hoy día, en la sierra de Lambayeque, aún resuena el fragor del combate entre los dioses:

> Ninamasha es el único en la comunidad que puede producir fuego [*nina* es palabra quechua que significa fuego] para las faenas del rozo de los campos de cultivo. Para brindar este servicio pide a cambio mujeres o mamitas [¿niñas?]. Ante tal abuso llega Pachacamac, dios piadoso de la comunidad y que finalmente decide poner orden. Para ello se disfraza de "mamita" y lleva a Ninamasha hacia un lugar apartado. En un descuido Pachacamac empuja a Ninamasha hacia un profundo barranco. Este momento es aprovechado por Pachacamac para crear una caída de agua que neutraliza a Ninamasha. El mito da a entender que Ninamasha está aún vivo y esto puede observarse por el ruido del agua al caer sobre su cuerpo caliente, y aun más, el rocío producido por una caída tan profunda es explicado como el vapor de agua que sale al contacto con su cuerpo caliente.[57]

Sin evocar una continuidad tan prolongada como la que hizo posible que se escribieran, siglos más tarde de

[56] López de Gómara, *Hispania Victrix*, p. 233.
[57] Narváez, *Dioses, encantos y gentiles*, p. 36.

su creación, los poemas homéricos, parece evidente que Huallallo y Con pertenecen a una cepa de dioses antiguos que enfrentan a las deidades serranas o sus representantes en la costa, como Pachacamac, y son derrotados. Si creemos a los arqueólogos, la mejor época del dios de Lurín es la que corresponde al auge de Wari y Tiwanaku, y por tanto al avance de los estados o confederaciones serranas sobre las comunidades de la costa y el borde oriental de los Andes. Luego de dos centurias o un poco menos (hacia el año 1000), el panorama cambia, pero se mantiene el prestigio de Pachacamac hasta entrar en conflicto con los incas. A su capacidad de evocar el agua de las alturas sumó otros poderes, como el de hacer temblar la tierra, pero no logró desaparecer el recuerdo de sus rivales.

Es muy especial la mención que hace López de Gómara con respecto a que Con no tenía huesos; en las tradiciones contemporáneas de la costa norteña también hay un personaje poderoso que carece de ellos: Juan sin huesos,[58] lo que resulta poco común en la descripción de estos seres sobrenaturales. Hay que recordar, además, que el dios que inspiraba a los líderes del Taki Onqoy (el temprano movimiento mesiánico del siglo XVI contra la evangelización) iba por los aires en una canasta. Estas características, tan desusadas, parecen ser propias de momentos de crisis; lo extraño de su apariencia resulta ser una metáfora de las condiciones en que vive el total de la sociedad, dependiente también del cambiante humor de los dioses.

Si los dioses de Chavín han generado un comportamiento en torno o en el interior de sus santuarios, lo mismo puede decirse de lo que sucedió en Nazca, cuyo principal centro ceremonial estuvo en Cahuachi, situado a 18 kiló-

[58] Narváez, *Dioses, encantos y gentiles*, pp. 29-30.

Nasca

metros al oeste de la moderna ciudad de Nazca, departamento de Ica, sobre la orilla sur del río Nazca. El periodo al que se adscribe esta sociedad tiene una gran variedad de formas políticas. Nazca podría ser una de las que mantienen en gran parte el estilo del centro ceremonial, cuyo complejo monumental de Cahuachi logra "una visibilidad impresionante a base de medios muy simples".[59] Su arquitectura depende de colinas naturales; no tiene otro plan formal que la conformación de un espacio de reunión colectiva y otras áreas que pudieron ser para el personal religioso o las imágenes sagradas, a juzgar por la cerámica ornamental que se ha concentrado en esos lugares. La simpleza de las estructuras sugiere una población menor que las sociedades situadas al norte de Lima, y un desarrollo político todavía dependiente de un sector sacerdotal. En este contexto, Cahuachi sería el centro de peregrinación más importante, aunque también podría pensarse que la energía humana estuvo más bien dedicada a proyectos menos sagrados: canales de riego, aprovechamiento del agua de las capas freáticas, etcétera, es decir, a luchar contra la feroz sequedad del desierto.

Esto no hizo menos religiosa a una sociedad que tiene una considerable muestra de cabezas-trofeo en sus representaciones, lo que ha generado todo un debate acerca de su capacidad bélica. Resulta mucho más interesante observar que tales cabezas-trofeo son acompañadas por plantas, lo que refuerza el concepto vigente en los pueblos indígenas acerca de la relación entre el pasado y el futuro. Gérmenes de plantas, animales o seres humanos comparten un mismo espacio sobrenatural con los muertos. Es la idea que hoy se expresa con la palabra *mallqui*, que en quechua significa "momia" y, al mismo tiempo, "la planta

[59] Silverman, *Cahuachi in the Ancient Nasca World*, p. 336.

tierna para plantar".[60] El universo en el que interactúan los seres humanos vivientes es diferente, pero complementario a esta otra humanidad, con la que tiene un complicado pacto de no intervención que debe ser renovado constantemente para no provocar la invasión del más allá.

Recordemos que los primeros europeos que vio la población americana, por la palidez de su rostro y de sus manos (las partes de su cuerpo desprovistas de corazas y vestiduras) fueron considerados seres muertos. Lo que equivale a un pachacuti o la puesta al revés del mundo conocido. La metáfora mítica nunca pudo estar más cerca de la verdad.

Con este punto de partida la preocupación por la muerte resulta capital en la vida ritual de los pueblos andinos. Nazca nos ofrece un bello testimonio de tal interés que fuera descubierto por el sabio peruano Julio C. Tello. Se trata de una escultura pequeña, de 14.3 por 10.8 centímetros, y unos 8 centímetros de espesor. Es una tableta de arcilla poblada de personajes que desfilan. Fue hallada en alguna tumba saqueada, en un lugar impreciso muy cerca del río Ingenio, al noroeste de Nazca.

La procesión consta de seres humanos y animales que caminan en un grupo muy organizado. La preceden dos jóvenes con adornos en la cabeza y tembetas colgando de los labios. Los sigue quien resulta ser el objeto de la marcha, un hombre de rango muy importante, cuyo tocado es más elegante que el de sus heraldos; va haciendo sonar una antara (aerófono con cinco o seis tubos de diferente tamaño, con corte en bisel) que sostiene en la mano derecha, mientras con la izquierda carga un perro pequeño.

[60] González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, p. 224.

Sobre su cabeza, mantiene en equilibrio dos antaras y luce mucho mayor que sus acompañantes. Detrás del personaje camina una dama que podría ser su esposa, portando otras dos antaras, una en cada mano, y sobre sus hombros lleva dos papagayos. Su vestido y el arreglo de su cabello, o prenda de cabeza, la distinguen de la última figura, que se puede identificar como una mujer joven que lleva un loro en uno de sus hombros y, en una de sus manos, un cántaro, mientras que el otro brazo permanece levantado, como tratando de equilibrar al ave.[61] Cuatro perros marchan al costado del grupo, dos a cada lado; son blancos con manchas de color negro y su paso es acompasado, al ritmo del grupo; pero el total de los personajes no tiene actitud hierática, hay un indudable tono de fiesta. Siglos más tarde, los informantes incaicos insistieron ante los futuros cronistas españoles que hasta para ser sacrificados a los dioses o para la salud del inca, las futuras víctimas y sus familiares debían mostrar alegría.

Las tabletas con escenas rituales no son extrañas en las sociedades andinas, aunque ésta fue una de las primeras de las que se tuvo noticia, quizá por ser tan completa. Otras tabletas similares, pero en madera y tela, se han descubierto en la Huaca de La Luna; pertenecen a la sociedad Chimú[62] que debió existir entre los años 1000 y 1500 d.C., luego de que cesara la influencia serrana de los huaris. Chimú o Chimor se enfrentó a los incas y fue arrasado poco antes de la llegada de Pizarro.

Volviendo a nuestra tableta, personajes y actitudes nos indican que se trata de la marcha de un jefe étnico al más allá. Los perros que flanquean la procesión son todavía

[61] Millones, *El rostro de la fe*, p. 21.

[62] Uceda, "Esculturas en miniatura y una maqueta de madera", p. 15.

perros / loros / música

el psicopompo más frecuente en la tradición andina, y no es extraño que se les sacrifique, junto con algún familiar o servidores favoritos del recién fallecido. Loros y papagayos, las únicas aves con la capacidad de reproducir la voz humana, no son extraños en el universo sobrenatural, especialmente en sociedades donde había un especial aprecio por las plumas de colores para ser entretejidas y ser parte o el total de una vestimenta de lujo.

La música es la compañera habitual de los rituales a lo largo del planeta. Es la conversación con los sonidos de la naturaleza, que en última instancia provee de energías a los instrumentos y al músico para que suenen mejor. Así lo piensan los artistas contemporáneos de origen indígena, que incluso hacen "dormir" sus instrumentos al borde de un manantial la noche anterior a una presentación. El previsor jefe nazquense que iba a ser enterrado llevaba con él varias antaras, esposa y servidores al más allá, donde pensaba seguir tocando.

La figura del Dios de los Bastones no es popular entre los nazquenses, pero es posible distinguir al ser antropomorfo de pie y con lo que parecen ser sus atributos conocidos. Es posible que ya no tuviera el rol de deidad principal, pero algún espacio se le reservó en los cielos de la costa sureña.

MOCHE

Paralelo al desarrollo de la sociedad de Nazca, pero al norte de lo que hoy es la capital de la República, se desarrolló la sociedad mochica, llamada así por el idioma que se supone que en ella se hablaba, el muchick, y también Moche, en función del valle formado por el río del mismo nombre, uno de los lugares en que se presume que se originó, y donde con seguridad tuvo su último florecimiento.

Los mochicas (200-800 d.C.) ocuparon un vasto espacio que va desde Casma (Ancash) hasta Piura. Su radio de influencia se extendió algo más hacia el norte y el sur,

y llegó a determinadas regiones de la cordillera occidental, especialmente en la cabecera de los ríos, en busca de aliados serranos; por ejemplo, en Cajamarca o la zona de La Libertad.

Su más desconcertante característica cultural es la capacidad de elaborar, esculpiendo o pintando (ceramios y murales), una variada iconografía a color que produce la inmediata sensación de realismo para la mirada occidental, especialmente en comparación con las muestras artísticas de otras sociedades precolombinas.

Hay discrepancias entre los especialistas sobre su nivel de desarrollo político, pero en general coinciden en que a lo largo de su proceso histórico no alcanzó a constituir un ente de gobierno que aunase los valles que van de uno a otro extremo del espacio señalado. Lo más probable es que cada núcleo social agrupase a las gentes de uno o varios valles y confluyese a las ceremonias de los santuarios dirigidos por élites sacerdotales y políticas que defendían celosamente sus privilegios y las tierras de sus creyentes. Esta organización, que podríamos equiparar a las polis griegas de los relatos homéricos, a pesar de su rivalidad, mantuvo una identidad cultural consistente que permite distinguir su producción artística. Pero al contrario de los griegos, por ejemplo, del siglo XVI a.C., cuyas cráteras áticas informaban en su decoración acerca de la mitología representada, el arte mochica no tiene referente escrito. Lo que podemos adivinar nos llega a través de las conjeturas basadas en los estudios arqueológicos, la escasa documentación tardía del siglo XVI, las interpretaciones de la historia del arte y el comportamiento de los habitantes contemporáneos de la región. Ningún rapsoda griego ni Hesiodo han acudido en nuestra ayuda.

Felizmente, la belleza y el detalle de un alto porcentaje de sus piezas, el descubrimiento de entierros bastante com-

pletos (Sipán, San José de Moro, El Brujo), la aparición reiterada de murales con escenas y personajes ilustrativos, etcétera, fortalecen las interpretaciones. Mucho del material a nuestra disposición en los museos proviene de excavaciones clandestinas decomisadas, ya que existe un comercio activo e ilegal de estas piezas, lo que nos priva del contexto en que se hallaron. Aun así, en términos globales, el investigador tiene a su disposición varias avenidas de estudio para construir hipótesis valederas.

Una fórmula para ordenar los materiales consiste en agrupar el inmenso material etnográfico en tipos de iconografía. Así lo hizo Steve Bourget,[63] diferenciando cuatro de ellos: en primer lugar tenemos aquellas representaciones que podemos llamar naturalistas, es decir, las que reproducen seres humanos, animales, plantas o edificios de manera precisa y apegada a la realidad, aunque sea en diferente escala. Un segundo grupo estaría conformado por esqueletos animados, en actitudes de seres humanos vivos, caras o cuerpos mutilados o carcomidos por enfermedades, lo que incluye algunos animales como el mono. Este conjunto ha sido denominado transicional y en él están concentrados gran parte de los llamados huacos eróticos, tan famosos como las pinturas de Herculano y Pompeya. Un tercer tipo de imágenes muestra animales, vegetales y objetos con atributos antropomorfos, que participan en todo tipo de actividades pertenecientes al ámbito de la sociedad humana: guerra, juegos, sacrificios, carreras, rituales, etcétera. Finalmente, en el cuarto grupo tenemos a seres humanos con rasgos sobrenaturales: individuos con colmillos de felino, con serpientes enrolladas en su cintura, o zorros sobre sus cabezas. Para Bourget, éste

[63] Bourget, *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, p. 63.

es el lugar de una figura que aparece regularmente, a la que llama "faz arrugada", y que presenta esta característica; sus "arrugas" son simétricas y el personaje muestra actitudes o participa en escenas que sugieren un estatus elevado en su grupo social, particularidad común para el total de este cuarto tipo, que suele ser parte de elaboradas escenas rituales.

La propuesta de clasificación ya es indicativa del volumen de representaciones con las que tenemos que lidiar. Distinguir en este conjunto una jerarquía divina, es una tarea compleja para la que tenemos numerosas propuestas. El pionero del estudio científico de esta sociedad en el siglo XX fue Rafael Larco Hoyle, cuya colección es hoy día uno de los centros de atención imprescindibles para cualquier estudioso. Su percepción del tema religioso lo llevó a identificar el concepto Aiapoec, tomado de la gramática del padre Fernando de la Carrera, con muchos de los ceramios que combinan rasgos felinos con seres antropomorfos. Para decirlo en sus palabras:

> ... constituye el felino, en el alma mochica, el símbolo único del ser supremo que está sobre todas las cosas. Su poder está representado en la alfarería por él mismo, ya brotando de las montañas, ya antropomorfizado. De allí también que la felinidad esté presente en la flora, en la fauna, en fin, en todas las manifestaciones de la actividad vital...[64]

AIAPOEC

A los ojos del autor, éstos serían los

> caracteres descriptivos de Aia Apaec [sic]: la indumentaria es lujosa y minuciosamente exornada. Por lo general se compone de las siguientes piezas: una túnica con tres aberturas, una que deja salir la cabeza y las otras dos que dejan en libertad los brazos; sobre el pecho y la espalda se destacan, en un color claro, los característicos signos escalonados repartidos a ambos lados en una misma disposición correspondiente...[65]

[64] Larco, *Los mochicas*, p. 273.

La descripción sigue con un detalle minucioso que abarca una visión de síntesis de las muchas formas en que puede aparecer este dios, al que se identifica siempre por los ojos circulares, los lujosos pendientes en las orejas y, sobre todo, por los colmillos, incluso en aquellas imágenes en que sólo aparece el rostro, como en la figura 303 que acompaña el texto citado, donde la cabeza del tal Aia Apaec asoma de un choclo, cubierto aún por las brácteas o pancas.

Dado que Larco murió en 1966, la edición moderna del libro, maravillosamente ilustrada, era una necesidad, sobre todo porque gran parte de la información que contiene sigue siendo importante para la arqueología. Pero, como era de esperar, casi medio siglo más tarde, los estudios de la religión moche tomaron otros rumbos. Elizabeth Benson prefiere distinguir al menos dos figuras de seres superiores: una que en cierta forma respondería a las convicciones de Larco y otro dios, la "deidad suprema", que vive en las montañas. Benson lo observa sentado en una plataforma o trono, rodeado por las cumbres de los montes, al lado de una escena de gran actividad, de la que se mantiene aparte.[66] No es humano, no le concierne lo que sucede a los humanos; es más bien imponente e inmóvil como una escultura monumental. Mira hacia adelante, con sus re-

[65] Larco, *Los mochicas*, pp. 282-86.
[66] Benson, *The Mochica*, p. 27.

dondos ojos de mirada fija y sus colmillos dobles de felino ubicados en los ángulos de su boca; su tamaño, puesto en la escala de la escena representada, es mayor que los otros personajes. Para Benson, el otro dios, que podría ser hijo del que vive en las montañas, es la divinidad activa que ha bajado a la costa, con la misma boca felina que ambos han heredado de Chavín, con aretes en forma de serpientes y con peinado o tocado en la cabeza en forma de jaguar o el sol en el amanecer. A este dios activo, la autora lo viste con la serpiente (o serpientes) en forma de cinturón, y con falda o pantalones con el motivo escalonado.[67]

En las fases finales de la sociedad mochica, Benson propone la llegada de un nuevo dios que viste ropas de guerrero, yelmo y cuchillo, con un tocado que se despliega en forma de tentáculos o resplandores que terminan en cabezas de serpiente. Su armadura parece reflejar el creciente militarismo mochica y nuestra autora propone que lo llamemos Dios Resplandeciente (*radiant god*), y lo considera como prototipo del futuro dios de Chimor: la Luna.[68] En un trabajo posterior, Benson sugiere que este Dios Resplandeciente o Radiante, "tiene probablemente asociaciones solares", y deja en suspenso su juicio anterior.[69] Esto nos adelanta la dificultad de encontrar los límites y alcances de la relación de los mochicas con el Sol y La Luna en su universo divino.

Otro acercamiento al tema religioso surgió del despliegue de las imágenes pintadas o incisas en la cerámica. Puestas sobre una superficie plana, los personajes y sus acciones nos permitieron seguir lo que podría ser escenas completas en secuencia continua. Más adelante, al comparar las vestiduras y los adornos de esos dibujos con los restos encontrados en las tumbas, fue posible hacer hipótesis plausibles acerca del comportamiento de las élites, especialmente en lo que se refiere a las actividades rituales. Incluso se han establecido algunos temas cuya secuencia se repite y que tal vez sean "retratos" de comportamientos estandarizados: temas denominados "Presentación"[70] o "Ceremonia del sacrificio"[71] han permitido revisar propuestas interpretativas, especialmente las referentes a los sacrificios humanos, una de las áreas de estudio que permite un mejor acercamiento a la comparación con Mesoamérica.

Tal actividad también está retratada en los murales de dos importantes centros ceremoniales mochicas: la Huaca de la Luna, ubicada en el valle de Moche, y El Brujo, en el vecino valle de Chicama, en el distrito de Magdalena de Cao. Las escenas de sacrificios humanos desplegadas en el contorno de la cerámica tienen en estos santuarios una expresión monumental. Las pirámides o plataformas superpuestas, para dar una descripción más precisa de los monumentos, han organizado sus espacios para que los creyentes observen, incluso de lejos, la forma y colores de sus dioses y anticipen en el diseño de prisioneros atados y en camino al sacrificio lo que probablemente sería la ceremonia principal. Estas plataformas, muy visibles en espacios desérticos como la costa peruana, son montañas hechas por el hombre, que llevan las cualidades sobrenaturales de las elevaciones auténticas a una escala humana, controlable por sus sacerdotes.

[67] Benson, *The Mochica*, pp. 27-28.

[68] Benson, *The Mochica*, p. 39.

[69] Benson, "Cambios de temas y motivos en la cerámica moche", p. 491.

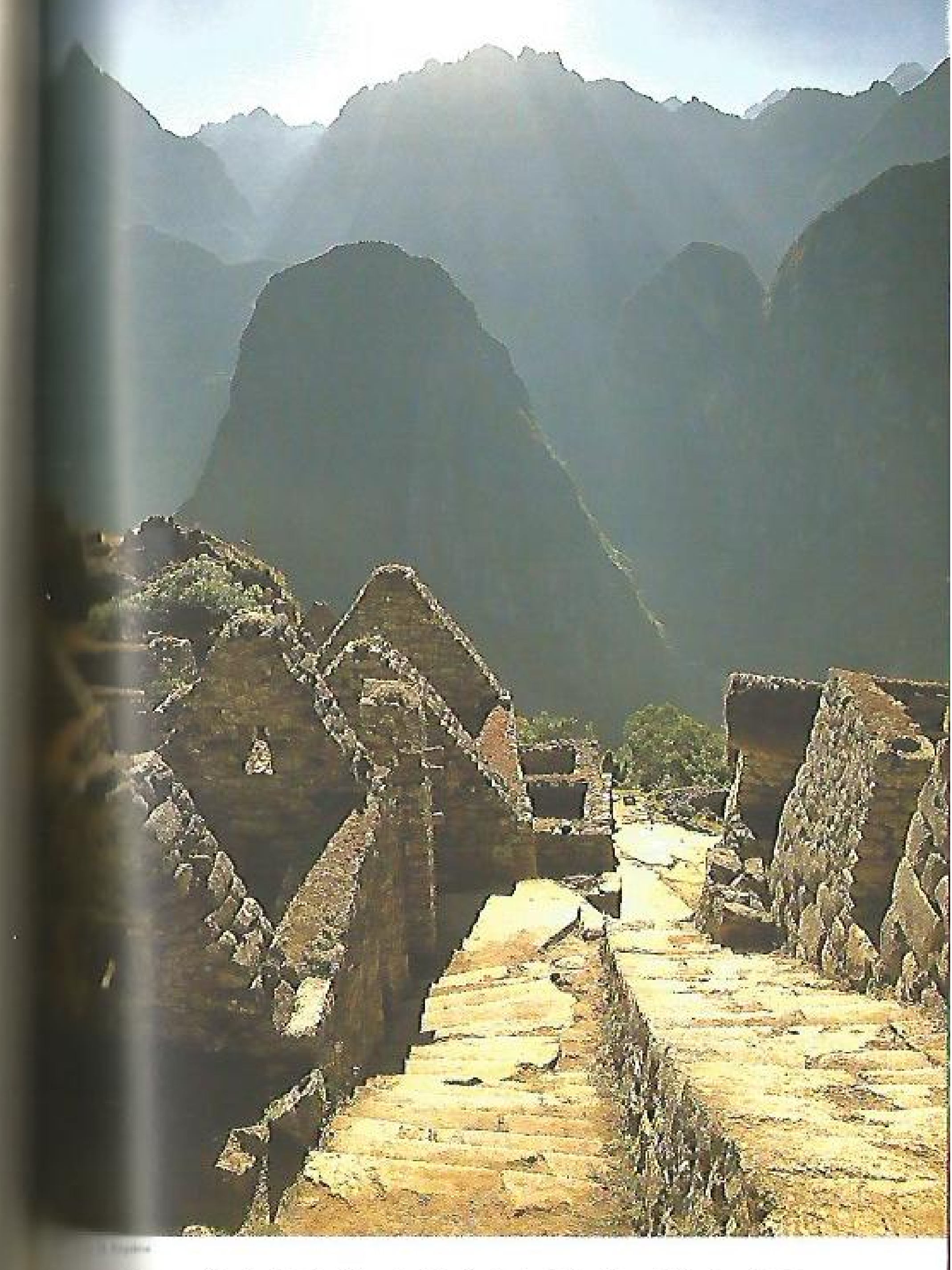
[70] Donnan, *Moche Art of Peru*, p. 167.

[71] Donnan y McClelland, *Moche Fineline Painting. Its Evolution and Its Artists*, p. 131.

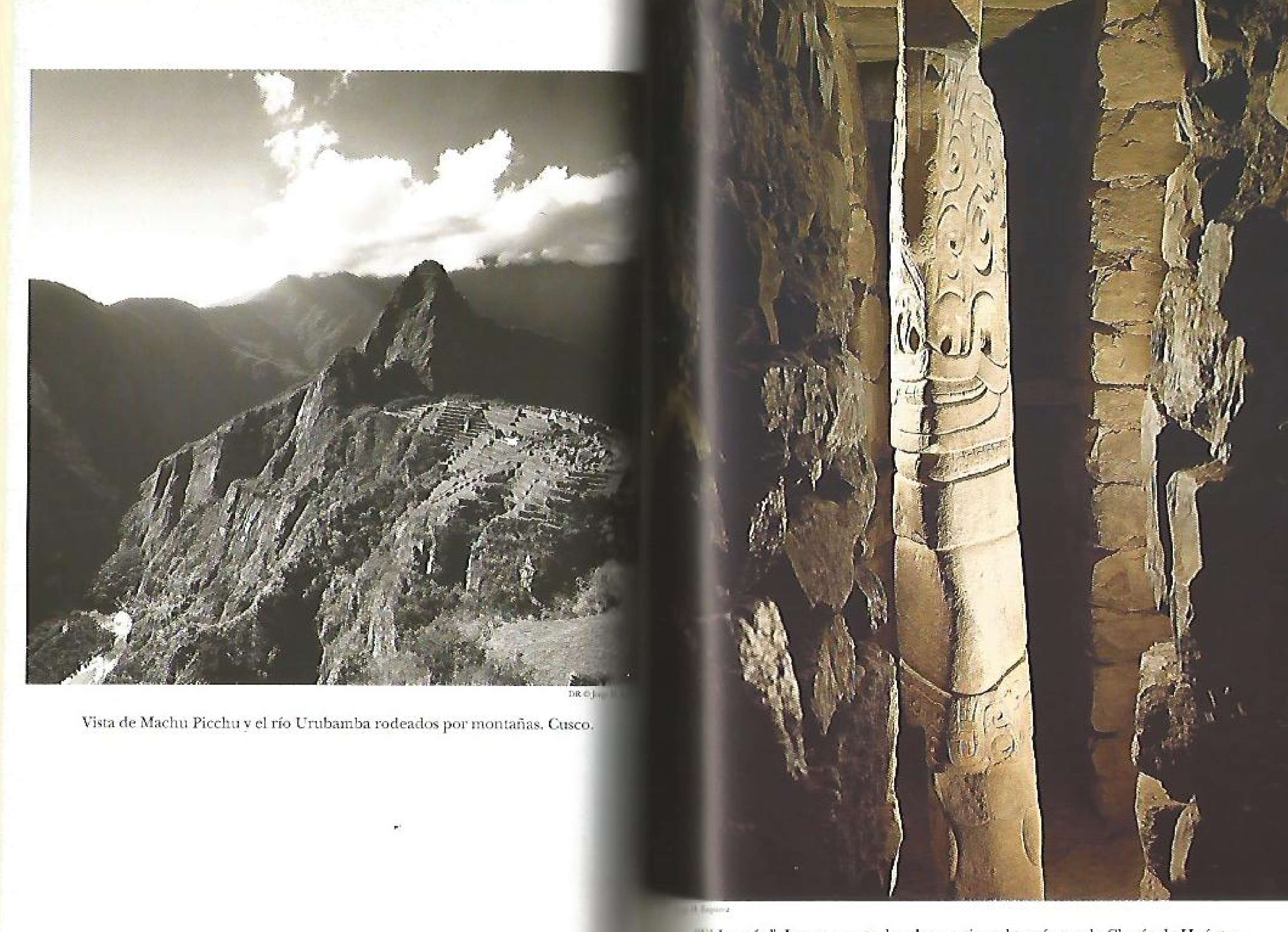
En el contexto de cada santuario es fácil descubrir a la deidad principal. Su rostro de ojos redondos y los dos pares de colmillos que se cruzan en la comisura de los labios nos recuerdan la propuesta de Larco, que vimos líneas arriba, o la de uno de los dioses supremos de los que habla Benson. Pero la cabeza, repetida multitud de veces en los murales de ambos templos, aparece sola y, en menos ocasiones, la representación nos llega de cuerpo entero. De la cabeza se desprenden apéndices, como tentáculos de un pulpo, pequeños en relación a la faz. Sus colmillos tienen una disposición algo extraña para la representación realista de un felino. Donald Lathrap (comunicación personal), al analizar la propuesta felínica del Lanzón de Chavín, ya había notado que los colmillos de esa u otras imágenes parecían mucho más cercanos a los de un cocodrilo o un reptil, que se muestran incluso con la boca en reposo.[72] El nombre común de la imagen es "El Degollador", lo que se explica por su aspecto, cuando aparece de cuerpo entero: lleva en una mano el cuchillo ceremonial de sacrificio (tumi) y en la otra la cabeza de la víctima degollada. Conviene agregar que, antes de la excavación y conservación de los sitios mencionados, eran considerados lugares peligrosos por su actividad sobrenatural, la cual consistía en el rapto de las personas que se acercaban o cruzaban sus espacios. Esta creencia se repite en la mayoría de "huacas" o lugares con restos arqueológicos visibles.

Siempre será un dilema asegurar la continuidad de un culto con base en las imágenes, sin embargo, es posible pensar que el dios de la Estela Raimondi y el de los Bastones de Huari estuvieron representados por el Degollador, en las arenas de la costa norteña.

[72] Cardale de Schrimpff, "Cazando animales en el bestiario cosmológico", p. 422.



Descendiendo desde el barrio Hurin de la ciudadela de Machu Picchu.



DR © Jorge [illegible]

Vista de Machu Picchu y el río Urubamba rodeados por montañas. Cusco.

[illegible] Esquerra

"El Lanzón". Imagen central en los pasajes subterráneos de Chavín de Huántar.



Perfil de los relie[ves] del "Lanzón", Chavín de Hu[ántar,] Ancash.



Perfil de los relieves del "Lanzón", parte superior. Chavín de Huántar, Ancash.

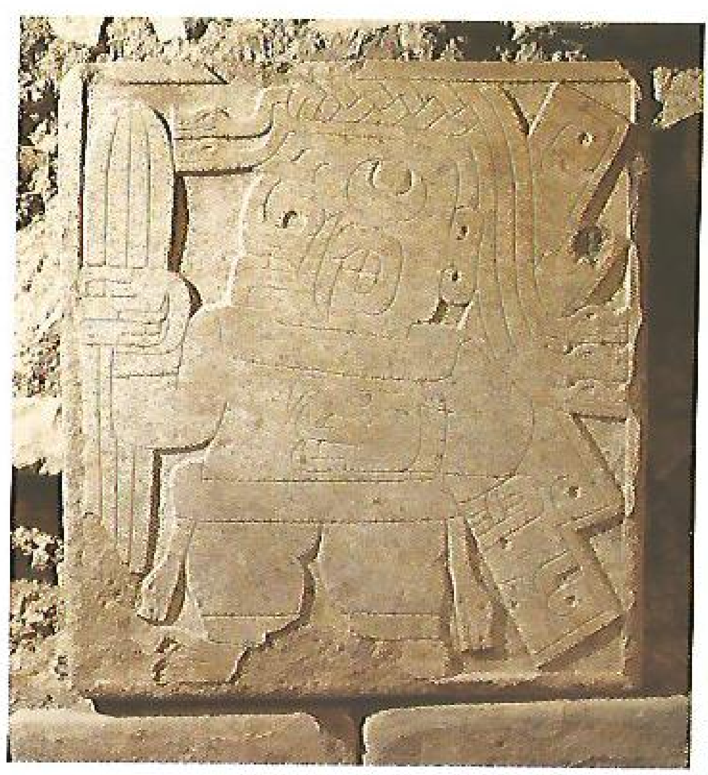
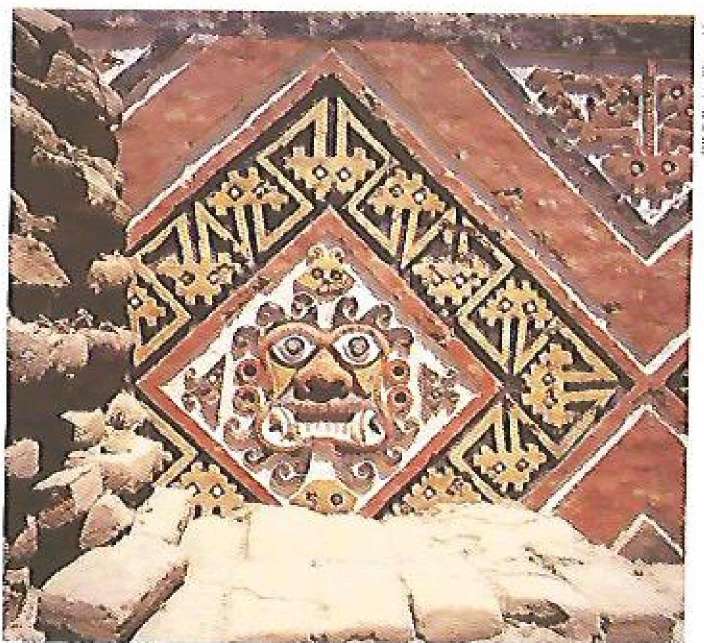
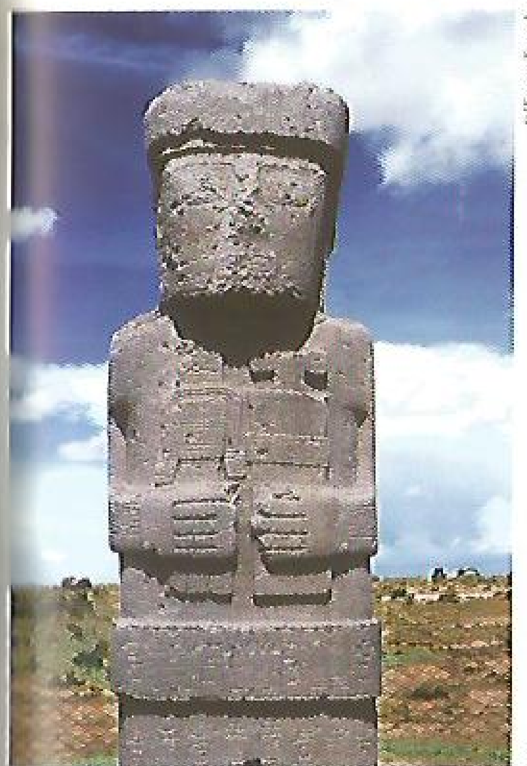


Imagen del cactus San Pedro usado en las ceremonias religiosas en Chavi de Huántar, Ancas



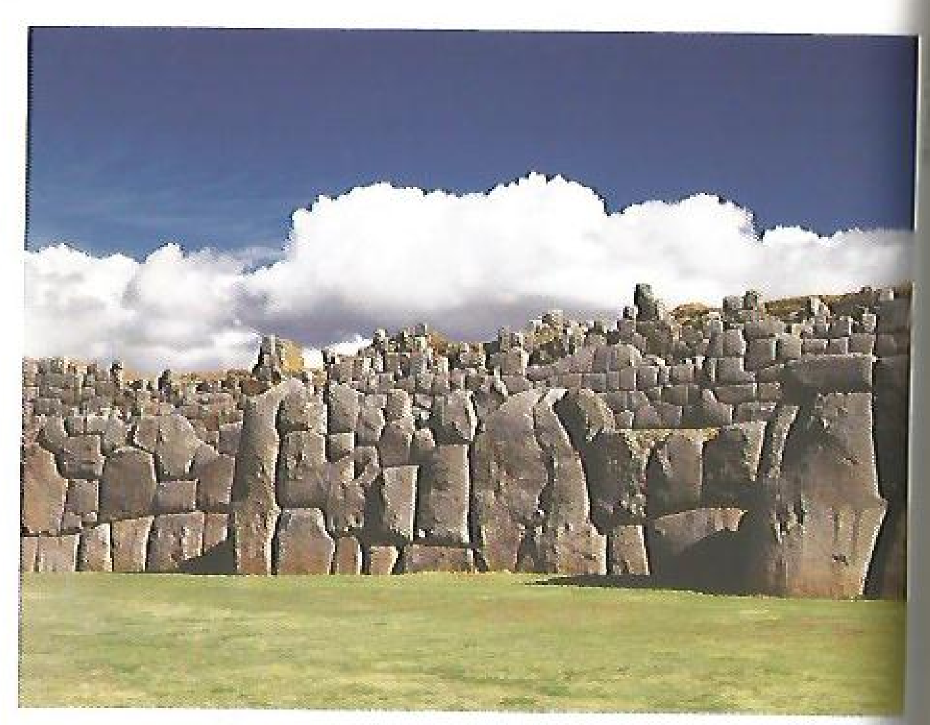
Mural con imagen de deidad Mochi de la Huaca de la Luna. Moche, La Libertad.



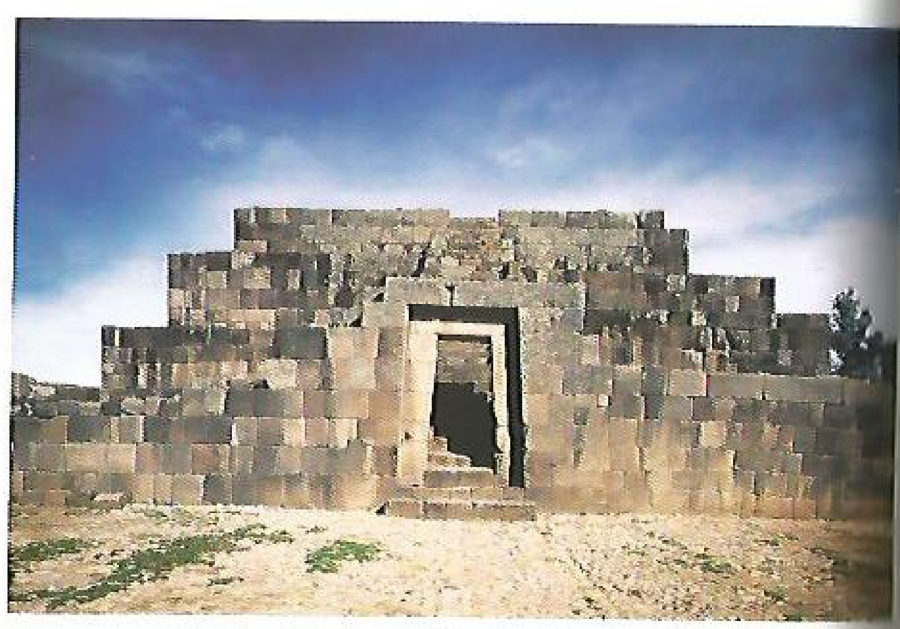
Monolito Tiwanaku, Bolivia.



Imagen del "Dios de los bastones" Tiwanaku, en la llamada Portada del sol. Bolivia.



Muros megalíticos de Sacsayhuamán. Cusco.



Asentamiento inca en Vilcashuamán, Ayacucho.

La problemática identificación del Degollador es un síntoma de la difícil correlación de los datos escritos, provenientes en su mayoría del siglo XVII, sobre el panteón norteño y la sociedad desaparecida hacia 800 d.C. Podríamos alegar que la gente de Chimor o Chimú son sus descendientes directos y que llevan consigo el pensamiento mochica, lo que no deja de ser cierto; aun así, la tardía documentación sólo reflejaría esta última fase y más bien su proceso de descomposición tras la doble devastación llevada a cabo por incas y españoles. Si nos concentramos en el universo sobrenatural, estas escasas fuentes mencionan al Sol (Shian o Sian), la Luna (Rem), el Mar (Ning) y las estrellas que conforman las Tres Marías (Patá), es decir, la constelación de Orión.[73] Todas estas divinidades tienen su correspondiente en el mundo quechua: Inti, Quilla, Mama Cocha y Chaccana,[74] pero no sabemos si el grado de reverencia con que contaban en el norte fue similar al de los incas. Calancha nos dice de manera directa que la Luna era adorada por los indios de Pacasmayo y los demás valles de los llanos como principal y superior dios, pero la denomina Sian, palabra que las otras fuentes dan como nombre del Sol.[75]

En realidad, dado que las culturas costeñas, por encima de su constante interacción con otras regiones, resultaban de muchas maneras antitéticas con la sierra sur peruana y Bolivia, no me extrañaría que la Luna tuviese un papel preponderante, como sucede en diversas etnias de la Amazonia. Hay que tomar en cuenta, por ejemplo, la importancia de las mareas para la pesca, actividad que

[73] Calancha, *Crónica moralizada*, vol. IV, p. 1243.

[74] González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, p. 90.

[75] Millones, "Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra", pp. 260-62.

Luna y Mar

se realiza desde horas antes del amanecer y que sirve de indicador del flujo y reflujo marítimo, así como la presencia de la fauna. La Luna y el Mar resultan, entonces, la personificación de fuerzas con las que hay que establecer un pacto para asegurar la supervivencia. Eso no descarta al Sol, pero lo pone en condición equivalente, por lo menos sin la superioridad manifiesta en el panteón serrano.

Para terminar con este primer acercamiento a las sociedades costeñas del norte, una corta mirada a su reflexión sobre la muerte nos lleva nuevamente hacia el mar. Las almas cruzaban hacia las islas guaneras montadas en el lomo de los lobos marinos (tumis); allí las aguardaba la huaca (deidad en este caso) Huamancanfac, quien recibía el respeto de sus fieles para que auxiliase sus sembradíos. Necesitaban las deposiciones de los millares de aves guaneras que hacían sus nidos y desovaban en las rocas de las islas. Con el guano mejoraban sus cosechas, dado que constituye el mejor abono posible; en contraparte, se le celebraba con bailes y ofrendas, pensando también que allí estaría el dios Huamancanfac, esperándolos, al final de sus días.[76]

5. Los dioses guerreros

Tiahuanaco Wari

Otro conjunto de dioses mayores, que alcanzaron seguidores más allá de su lugar de origen, surgió simultáneamente a orillas del lago Titicaca (Bolivia) y en la sierra central del Perú, en lo que hoy es el departamento de Ayacucho. Como se ha visto en las páginas anteriores, el conjunto arqueológico boliviano ya figura en el pensamiento ilustrado colonial desde el siglo XVI, en razón de la

[76] Millones, "Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra", pp. 266-67.

notable presencia de sus edificios y esculturas en piedra. Su nombre, aymarizado en tiempos presentes, es Tiwanaku, y oficialmente en Bolivia se ha dejado de usar la manera en que hasta hace muy poco (incluso hasta el presente) se denominaba el complejo arqueológico y la ciudad entera: Tiahuanaco. El conjunto de edificios que componen las ruinas peruanas queda a pocos minutos de la capital del departamento; es conocido como Huari (o Wari), nombre bastante común en la toponimia peruana (hay otro pueblo llamado Huari al lado de Chavín de Huántar), y no son pocos en varias partes del país. Recién en los últimos veinte años se ha comenzado a usar la grafía Wari, aunque para referirse casi siempre al complejo arqueológico.

Esta reflexión sobre los nombres cobra relevancia porque en términos iconográficos hay una confluencia en lo que parece ser la figura del dios mayor en ambos lugares. Se trata del viejo Dios de los Bastones, traducción algo forzada del nombre que los arqueólogos anglohablantes dieron a la imagen dominante en Tiwanaku y Wari (*Staff God*).

Los centros arqueológicos ocupan un lugar importante en la prehistoria de ambos países, y así como Chavín fue considerado como el lugar prototípico del periodo que denominaron Horizonte Temprano (1000 a.C. a 100 d.C.) o de manera más general del Formativo, Wari y Tiwanaku, como ciudades y como remanentes monumentales, pueden considerarse prototípicos del periodo Horizonte Medio, al que también se le conoce en el Perú como Interacción Wari para evitar la connotación de Estado Wari, aún en debate. Su ascenso hacia el poder político regional sucede hacia 550-600 d.C., y ambas sociedades colapsaron alrededor de 1000 d.C.[77] Como bien lo explica este autor,

[77] Isbell, "Reflexiones finales", p. 456.

la relación entre ambas entidades sociales está opacada por el nacionalismo de los arqueólogos que estudian cada uno de los sitios más característicos. Bolivianos (y bolivianistas) y peruanos (y peruanistas) tienen mucho trabajo en evitar el peso de la representatividad que las historiografías locales exigen a los estudiosos.

Para los fines de este libro, basta decir que Tiahuanaco o Tiwanaku tiene un área de ocupación de 2.8 kilómetros de largo por 1.6 kilómetros de ancho, algo así como 420 hectáreas.[78] Se encuentra a 3 840 metros de altura y lo separa una corta zona montañosa del lago Titicaca, que queda al norte del asentamiento. Durante los primeros siglos de la era cristiana pudo acaecer su despegue como centro de poder; se construyeron entonces las pirámides de Akapana y Pumapunku, así como los recintos de Kalasaya, Putuni y el Templete semisubterráneo.[79] Estos últimos eran espacios amurallados, probablemente para reunir a los súbditos, mientras que las pirámides, construidas sobre terrazas, pudieron estar reservadas para la clase dirigente.

Huari (o Wari) tiene un núcleo arquitectónico de 3 por 7 kilómetros. Es muy denso en su concentración de edificios, agrupados al noreste del valle de Ayacucho. Wari parece haber crecido a expensas de comunidades más pequeñas que fueron abandonando sus establecimientos anteriores para sumarse a lo que hoy día se considera un "primer round del imperio", para repetir la frase afortunada de un destacado arqueólogo ya fallecido.[80] Su arquitectura rectilínea y hasta de tres pisos

[78] Isbell, "Reflexiones finales", p. 465.

[79] Manzanilla, *Akapana. Una pirámide en el centro del mundo*, pp. 19 y 21.

[80] Lanning, *Peru Before the Incas.*

produce sensaciones de poder antes que belleza. Sin embargo, se puede decir que existe una unidad básica de construcción que se repite: un patio central rodeado por cuartos alargados, con bancos a lo largo de sus paredes perimetrales.[81]

Aunque con muchos vacíos, la arqueología tiende ahora a mostrar la interacción de estas dos sociedades, cuyo torrente cultural se aprecia en lugares donde pudieron haber coincidido, como Moquegua, en la costa sur del Perú.[82]

Volvamos, entonces, sobre la figura religiosa que preside el panteón de ambas sociedades, y cuya influencia cubrió gran parte de ambos países. El relieve que preside la Puerta del Sol de Tiwanaku y está presente en muchas de las botellas ceremoniales encontradas en Conchopata (sitio arqueológico no muy lejos del centro de Ayacucho) nos serviría como ejemplo de una imagen que se repite en cualquiera de los materiales que han resistido el tiempo. Las tradiciones recogidas en lo que hoy es territorio boliviano coinciden con las que atribuyen la llegada del dios Viracocha o Tunupa a las orillas del lago. En general, los estudiosos tienden a identificar la representación con esta divinidad, que asumiría no sólo el rol de hacedor, formador, etcétera, sino que en algún momento posterior vendría a predicar una reforma de las costumbres.[83] La coexistencia en los textos de los cronistas de éstas y otras denominaciones ha sugerido a nuestros colegas la presencia de dos dioses distintos. Disfrazados por la prédica cristiana de los escritores coloniales, en realidad es-



[81] Isbell, "Huari Administration and the Orthogonal Cellular Architecture Horizon".

[82] Isbell, "Reflexiones finales", p. 471.

[83] Ramos Gavilán, *Historia del santuario de la Virgen de Copacabana*, pp. 71-79.

taban diciéndonos que antes de Pizarro, incluso antes de los incas, uno de los dioses, Viracocha, desplazó a Tunupa, que a su vez fue desplazado por el Sol, dios de los incas del Cuzco.[84]

En realidad este dios, al que todos atribuyen una larga antigüedad, tiene muchos nombres: uno muy significativo es el de Pacha Yachachic, que aparece en nuestro conocido Betanzos[85] y con traducciones interesantes en el diccionario de Santo Tomás.[86] En una síntesis final, César Itier concluye que la interpretación de este nombre podría frasearse así: "el que lleva la superficie de la tierra al punto del desarrollo requerido [para su pleno aprovechamiento agrícola]".[87] Si como pensamos, esta interpretación es correcta, la antigüedad de esta deidad estaría ligada al control de la agricultura, algo que se logró probablemente en los siglos del apogeo de Chavín y dio fuerza a la constelación de dioses que acompañaron este desarrollo.

Aun así, no tenemos manera de relacionar las descripciones del siglo XVI y XVII con las imágenes de Chavín o de Wari y Tiwanaku. Luego del año 1000, como vimos páginas atrás, hay un largo periodo que suele llamarse Intermedio Temprano o Maestros Artesanos o Desarrollo Regional, en que las formas de Chavín evolucionan al ritmo de formaciones sociales y políticas a las que se suele llamar jefaturas, confederaciones, o Estados incipientes, de manera imprecisa. Si el dios antiguo (Viracocha, Tunupa, Pacha Yachachic, etcétera) sobrevivió en este interregno,

[84] Ponce, *Tunupa y Ekako*, p. 179; Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, p. 37.

[85] Betanzos, *Suma y narración de los incas*, p. 55.

[86] Santo Tomás, *Léxicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú*, pp. 296 y 333.

[87] Itier, "Estudio y comentario lingüístico", p. 161.

lo hizo, como hemos visto, en algunas de estas sociedades: Mochica, Nazca, etcétera, a través de representaciones que recordaban, de alguna manera, al antiguo dios de Chavín y su corte celestial. De ahí que su paso a Wari, o Tiwanaku, no resulte tan forzado.

No creemos que las religiones tengan plazos de duración estable, algunas han continuado hasta nuestros días, como el cristianismo, que pasa los dos mil años, y la que creó Mahoma, que nació medio siglo más tarde, y que no da muestras de debilidad, incluso se hace fuerte en la adversidad de una guerra inmisericorde como la que sufre en nuestros días. Pero esta fortaleza no las hace inmutables. Los centros ceremoniales o lugares de peregrinación u oráculos de importancia local o transregional, contemporáneos a Chavín o anteriores, no parecen haber sido habitados de manera permanente por una población estable. El poder de los sacerdotes que administraron estos centros se robustecía en las épocas en que su consejo, directivas o palabras de consuelo eran importantes, pero su entorno inmediato y continuo no fue necesariamente muy numeroso.

Tampoco eran infalibles. En Grecia, el notorio oráculo de Delfos no siempre perteneció al dios Apolo; tuvo que derrotar a la dragona autóctona, la serpiente Pitón, y sobre sus restos mantener el lugar de los vaticinios, desde entonces a cargo de la Pitonisa, inspirada por Apolo, sentada sobre un sacro trípode en una gruta bajo el templo. "Y para que el tiempo no pudiera borrar la memoria de esta hazaña [Apolo] instituyó bajo la forma de solemnes certámenes unos juegos sagrados, que del nombre de la serpiente vencida tomaron la denominación de Pitios".[88] Los dioses anteriores de Delfos no pudieron profetizar

[88] Ovidio, *La metamorfosis*, p. 25.

su propia destrucción. Algo parecido le sucedió a Pachacamac, oráculo cercano a Lima, del que nos ocuparemos más adelante. Sin ser necesariamente oraculares, los centros ceremoniales no pueden mantenerse sin la fe de los creyentes, que es indispensable para alimentar y dar prestigio a quienes los dirigen. El espacio que los rodea debe ser lo suficientemente productivo para que se pueda destinar una parte de los recursos a mantener a un sector de la población que generalmente no participa del trabajo cotidiano. Tampoco son beneficiosas las sequías u otras catástrofes naturales, ya que quiebran el ritmo siempre precario de las sociedades tradicionales. Los líderes que se apoyaron en sistemas de creencias tuvieron que ser muy convincentes en Chavín, zona en la que no son extraños los aludes, desbordes de lagunas o ríos y terremotos, para lograr la reconstrucción de los edificios y mantener, e incluso extender, la voz del mensaje divino.

Naturalmente, los dioses pueden cambiar su apariencia o sus mandatos de acuerdo a las nuevas audiencias. Por un tiempo, la evangelización en América trató de evitar la figura de los ángeles (niños pequeños, o sus rostros con alas) por su semejanza con las aves, luego de haber favorecido tal similitud en su prédica.[89]

En los Andes, la figura de los dioses, si bien tuvo rasgos humanos, siempre se componía de varias naturalezas vivientes, entre las que sobresalen fragmentos de aves rapaces, felinos y reptiles. En Chavín, las aves parecen ser las mayores contribuyentes de las figuras divinas (especialmente en las extremidades), pero no es posible medir la importancia de su poder simbólico ni la fuerza de las metáforas sagradas por el número de apariciones. Si volvemos

[89] Ramos Gavilán, *Historia del santuario de la Virgen de Copacabana*, p. 71; Gisbert, *El paraíso de los pájaros parlantes*, pp. 152-54.

al documento de Huarochirí, lo poco que dice de Macahuisa nos da la imagen de un aspecto lejano a la forma humana, proclamada por los cronistas: aparte de masticar las durísimas conchas de mar, mientras hablaba "su boca soplaba las palabras como si pesaran y de su boca salía humo en vez de aliento".[90] En la traducción de Taylor,[91] el texto suena aún más misterioso: "una bocanada de llacsa llacsa salía de su boca como si fuera humo". La interpretación del término "llacsa" es compleja, el mismo traductor, en otra parte de su libro utiliza la frase "metal fundido" como posibilidad, usando un diccionario de la época, pero hay otras traducciones, aunque ninguna de ellas resulte concluyente.[92] En otro pasaje, el dios Pariacaca, al hablar con un hombre, "brotaba de su boca una especie de vapor azulado".[93]

Para resumir, tampoco los dioses de Huarochirí tienen forma humana; las terribles mandíbulas de Macahuisa, o el aliento humeante que arrojaba, lo acercan más a las imágenes de Chavín o a las que más tarde encontramos en el dominio de los mochicas (200 d.C. a 800 d.C.) en la costa norteña. Incluso en los dibujos del siglo XVII, Guaman Poma, que se proclamaba cristiano en casi todas sus páginas, cuando dibuja divinidades autóctonas, aun en pequeñas figuras, se puede distinguir que no tienen nada de antropomorfas. En su capítulo dedicado a los ídolos, se refiere al congreso de huacas convocado por Tupac Yupanqui; el cronista indio lo presenta como un evento común en su forma de gobierno,[94] pero en la página siguiente di-

[90] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 125.
[91] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, p. 295.
[92] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, p. 249, nota 10.
[93] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 51.
[94] Guaman Poma, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 234.

buja al inca al lado de un círculo formado por las huacas, a quienes interroga y le responden. Lo relevante en este punto es que ninguna de las huacas tiene forma humana, algunas de ellas tienen apenas la cabeza, pero sus cuerpos varían notablemente. Páginas después, el cronista narra los sacrificios de niños, inmolados a las montañas Pitu Ciray y Saua Ciray. El esquemático dibujo presenta en la cumbre tres figuras, apenas esbozadas, y ninguna de ellas es humana.[95] A pesar de su dependencia de la doctrina cristiana, el dibujante sabía que los dioses de origen precolombino no eran humanoides; además, gracias a su nueva religión, podía incluso reforzar el carácter de su diseño, ya que los doctrineros habían asegurado que todos los cultos precristianos eran demoníacos. El Diablo, pues, tenía la cara de los dioses de Chavín, o del Chicopaec o Aiapoec de los mochicas,[96] o cualquier otra imagen que asomase en los restos precolombinos.

Otro episodio de Huarochirí confirma lo dicho. Cristóbal Choquecaxa, hijo de un curaca que cercano a la muerte regresó al culto andino, tiene un aterrador encuentro con una divinidad que le reprocha el haberse hecho cristiano. La descripción del dios, que se llama Llocllayhuancu, es significativa. Cristóbal vio aparecer una fuente de plata, donde él había puesto una cruz "que brilló como si se hubiera convertido en el sol del día, esa luz cegó los ojos del hombre, como cuando repentinamente se hace la noche".[97] Más adelante, los pasos de la huaca hacen temblar la casa "que parecía que iba derrumbarse". Finalmente, la intervención de la Virgen María, al ruego fervoroso del indio converso, ahuyenta a la huaca, que huye

[95] Guaman Poma, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 242.
[96] Carrera, *Arte de la lengua yunga*, p. 69.
[97] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 109.

convertida en lechuza ("lechuza demonio" dice el texto), animal de mala reputación entre cristianos y andinos. El amanecer restablece la calma y Cristóbal se atreve a prohibir a sus parientes que se acerquen a esa casa. En suma, el dios Llocllayhuancu aparece como una luz y como un temblor, su huida posterior en forma de ave nocturna suena más occidental, pero tampoco respeta la idea de los dioses antropomorfos.

El Dios de los Bastones (o de los Báculos, como también se le llama) tiene un aspecto más humanoide. En la Puerta del Sol nos mira de frente, de pie, sosteniendo en cada mano lo que al acercarnos vemos que se trata de dos serpientes, con las cabezas mirando hacia abajo. Pero esas cabezas no son de reptiles, nos recuerdan más a las de aves rapaces. El otro extremo del "bastón" también está provisto de cabezas (en un caso, dos) de ave. Su rostro en relieve es cuadrangular y de él sobresalen apéndices que culminan en cabezas de animales. Aunque la importancia de la imagen en ambas sociedades ha sido cuestionada en alguna ocasión, en realidad, la mayoría de los estudiosos, desde mediados del siglo pasado, están de acuerdo en que la divinidad preside los panteones de la meseta del Collao y Ayacucho. Más aún, en ambos casos, su presencia se ha entendido como el paso del poder religioso al poder estatal, donde los soberanos habrían asumido el control político y militar, relegando a los sacerdotes a la administración del culto.

La propuesta no se sostiene en la sola imagen de la Puerta del Sol; varios de los monolitos rectilíneos (estatuas) que completan el paisaje monumental de Tiwanaku representan figuras humanas análogas a las vasijas con caras que tienen pintura facial en Conchopata (Ayacucho). La misma similitud existe en las vasijas de gran tamaño de dicho sitio, que han modelado figuras huma-

nas iguales a las estelas de Tiwanaku y a la imagen de la Puerta del Sol.[98]

Es importante comparar las distintas estrategias de los evangelizadores católicos para denigrar a los dioses precolombinos. En Nueva España, Bernardino de Sahagún,[99] en lugar de demonizar de manera simplista a los dioses mesoamericanos, prefirió humanizarlos, y culpar a la inocencia de sus seguidores por el hecho de haberlos aceptado como dioses. Así, por ejemplo, al describir a la deidad mexica Huitzilopochtli, nos dice que

> fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes. En las guerras era como fuego vivo, muy temeroso a sus contrarios, y así la divisa que traía era una cabeza de dragón muy espantable que echaba fuego por la boca. También era éste nigromántico o embaidor, que se transformaba en figura de diversas aves y bestias.

Sahagún juega una carta muy distinta a la de muchos otros sacerdotes-cronistas. Prefiere apelar a la mitología griega, donde Hércules es un mortal (aunque es divinizado luego de su deceso), para reducir su divinidad a su capacidad para engañar; recuérdese que "embair: vale tanto como engañar persuadiendo con mentiras, con razones y cosas aparentes".[100] De esta manera, Huitzilopochtli no era un rival del panteón católico, ni siquiera un demonio, era apenas un indígena lo suficientemente hábil

[98] Cook, "The Politico-Religious Implications of the Huari Offering Tradition", p. 209.
[99] Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 69.
[100] Covarruvias, *Tesoro de la lengua española*, p. 504.

como para crearse la imagen de Dios. El ejemplo podría repetirse con Quetzalcóatl:

> aunque fue hombre, teníanle por dios y decían que barría el camino a los dioses del agua y esto adivinaban porque antes que comiencen las aguas [lluvias] hay grandes vientos y polvos, y esto decían que Quetzalcóatl, dios de los vientos, barría los caminos a los dioses de la lluvia para que viniesen a llover.[101]

Esta forma de presentar a los dioses es poco frecuente en las crónicas andinas el recurso se usa, sin embargo, cuando se trata de Manco Capac. Su encumbramiento habría sido posible gracias a las malas artes de su madre. Mama Uaco, que se autoproclamó hija del Sol y la Luna, y se casó con su propio hijo, iniciando así la dinastía incaica.[102]

6. Otras voces divinas

Suena tentador tratar de organizar una cronología divina sobre la base de los relatos míticos, y no parece difícil si nos apoyamos en la información que se nos presenta como genealogía. Pero basta echar una mirada a Hesiodo, por ejemplo, cuando nos habla de la "Segunda Generación de los Dioses",[103] para darnos cuenta de que incluso en las religiones más estudiadas la organización de lo sobrenatural tiene una estructura cuya lógica no responde

[101] Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 73.
[102] Guaman Poma, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, vol. I, p. 99.
[103] Hesiodo, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*, p. 39.

al modelo humano, por más que sea éste el que lo origine. La primera regla que debe romper lo divino es el estrecho marco temporal en que viven sus criaturas, y pregonar a toda voz su eternidad. Lo paradójico es que tal condición depende de los humanos, y la continuidad de la fe es algo que cada religión debe ganar día a día.

En general, los dioses creadores, hacedores, formadores, etcétera, tienen un frenético ciclo de actividad en el principio del universo y de la humanidad, y luego pierden vigencia, o parte de ella, pero también pueden recuperar su poder o anunciar su retorno.

Una manera de hacer visible su poder es tener hijos. Puede ser una prole divina, semidivina o humana, pero en su "biografía" adquiere importancia ser miembro de una familia divina, o procrearla, incluso con seres humanos. Viracocha no escapa de esta sed de descendencia: en un episodio que muestra interesantes similitudes con el *Popol vuh,* decide preñar a la diosa Cavillaca, deseada por todo el panteón andino. Fue así como se convirtió en pájaro, se subió en un árbol de lúcuma, llenó de su semen uno de los frutos y lo dejó caer delante de ella. Al comerlo quedó embarazada, sin saber quien sería el padre de su futura hija. Convocó, entonces, a los dioses y, luego del nacimiento, pidió a la niña que identificase a su progenitor.

Cabe aclarar que hay una vieja tradición andina, compartida en otras partes del mundo, que habla de un dios poderoso que camina por el mundo vestido de andrajos, simulando ser un mendigo, o al menos alguien de mucho menor rango. La fórmula se repite en muchos textos arcaicos y culmina casi siempre en el premio de quienes socorren a este pretendido menesteroso y el castigo de aquellos que hacen escarnio de él. Viracocha se presentó a la asamblea convocada por Cavillaca simulando ser un "hombre

pobre",[104] pero la niña lo escogió. Lo que sigue es un relato menos convencional: avergonzada, la diosa cogió a su hija y se internó en el océano Pacífico, sin prestar atención al dios que había cambiado su aspecto para ganar su favor.

En el *Popol vuh,* el sabio Hun Hunahpú, que había penetrado en Xibalbá, el mundo inferior, fue sacrificado y su cabeza fue colocada en un árbol que fructificó al instante. El cráneo tomó forma de un fruto más del jícaro (árbol bignoniáceo popular en México y Centroamérica) que florecía en Xibalbá, llamando la atención de los dioses que residían allí. Su admiración no atenuó su desconfianza y prohibieron acercarse a él. La doncella Ixquic decidió ignorar el mandato y entabló una conversación con la cabeza que estaba disimulada entre los frutos, expresando su deseo de tomar uno de ellos. El cráneo de Hun Hunahpú escupió en la palma de la mano de Ixquic y así quedó embarazada; sus hijos, los mellizos Hunahpú e Ixbalanqué, años más tarde, luego de una serie de peripecias, vengarán a su padre y a su tío, quienes habían sido sacrificados por los dioses de Xibalbá.[105]

Es interesante que en cierta parte del relato, los mellizos aparezcan ante los ojos de los dioses de Xibalbá como seres menesterosos y humildes, aunque luego sean ellos quienes los humillen, mostrando el poder de su magia, escondida tras una apariencia risible. En el documento de Huarochirí el episodio es corto y se pierde en una multitud de eventos recortados que parecen haber constituido el esquema de un libro a la postre incompleto, pero con toda la intención de ser escrito de la manera convencional.

Si volvemos a la figura de Viracocha, su persecución termina en el mar, en un extraño final. El dios viola a una

[104] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí,* p. 15.

[105] *Popol vuh* (traducción de Adrián Recinos), cap. 3.

de las hijas de otra poderosa deidad: Pachacamac, y escapa del castigo para seguir vagando por los Andes, y si queremos dar coherencia a los relatos, su peregrinaje concluye cuando, de regreso al Pacífico, se pierde en las playas de Puerto Viejo. Como en los Andes nos es apenas conocida la ansiedad por medir el tiempo que es característica de Mesoamérica, es difícil probar que el viejo dios prometió su regreso y que tal anuncio apoyó la aventura de los hermanos Pizarro, como pudo suceder a Hernán Cortés. En todo caso, aun asumiendo que fuera el Dios de los Bastones, resulta claro que no tuvo un papel relevante luego de la caída de Tiwanaku o Wari, y su presencia en el Tahuantinsuyu fue secundaria con respecto a Inti, el Sol de los incas. Quien perduró en situación todavía notable fue el mencionado Pachacamac. De él nos ocuparemos a continuación.

Decidido a fundar la capital de lo que sería el virreinato peruano, Francisco Pizarro, luego de descartar un valle serrano como Jauja, pudo elegir entre cualquiera de las tres escasas áreas verdes que se formaban en torno a los ríos del actual departamento de Lima: Chillón en el norte, Rímac en el centro y Lurín en el sur. Es difícil imaginar qué pasaba por la mente del viejo líder, pero se inclinó por el territorio que corría en medio y que no era la vía natural de los indígenas que llegaban de las alturas o que subían hacia la Cordillera Occidental. Muy pronto descubrió que Pachacamac, el santuario y oráculo ubicado en el valle de Lurín, era el lugar más importante de la región. Años más tarde, los *Comentarios reales* lo describirán diciendo que los indígenas

> adoraban a Pachacamac que, según habían oído decir, era el hacedor y sustentador del universo (que, si era verdad, de fuerza tenía que ser mayor dios que el Sol).

> Y que le habían hecho un templo donde le ofrecían todo lo mejor que tenían hasta sacrificarle hombres, mujeres y niños por más honrarle. Y que era tanta la veneración que le tenían que no osaban mirarle: y así los sacerdotes y el rey entraban en su templo a adorarle, las espaldas al ídolo (y también al salir) para quitar la ocasión de alzar los ojos a él.[106]

Lurín, unos cuantos kilómetros al sur de Lima, es la tierra de Pachacamac. En ese mar desemboca el río en cuyas fuentes, allá en la cordillera, debió obtenerse la información para el manuscrito de Huarochirí. Aun así, el documento es menos enfático que Garcilaso de la Vega con respecto al poder del dios de la costa:

> Si el Inca le rendía mucha reverencia y culto a Pachacamac, no lo sabemos bien. En cambio sabemos una parte: que en los pueblos de las alturas, en todos, desde el Titicaca, se adoraba al Sol, y la gente decía: Así me lo ordenó el Inca; y que en los pueblos de las tierras bajas: Así me lo ordenó el Inca, diciendo, adoraban a Pachacamac.[107]

Aunque al momento de escribir estas líneas estaba en proceso un largo proyecto de excavaciones en la zona donde se encuentran sus restos, es claro que el santuario y oráculo de Pachacamac es mucho más antiguo que los incas del Cuzco. Es probable que ya fuera importante a fines del periodo Intermedio Temprano y que alcanzase su mayor importancia bajo el poder de los huaris; tanto es así que a principios del siglo XX se llamó al sitio "Tiahua-

[106] Garcilaso, *Comentarios reales de los incas*, p. 394.
[107] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 119.

naco costeño", aludiendo especialmente a su cerámica, ya que la arquitectura visible en nuestros días es en su mayor parte incaica, o proviene de una poco acertada reconstrucción moderna.[108] No parece haber dudas sobre la relación entre Pachacamac y los señores de Huari, aunque la naturaleza de tal relación esté todavía en cuestión. En lo que coinciden los estudiosos del tema es que en Pachacamac fue un lugar de peregrinación que ya estaba muy bien establecido en lo que se conoce como Horizonte Medio.[109]

Las noticias sobre Pachacamac son abundantes en las crónicas españolas del XVI y XVII. Los incas no fueron generosos en su juicio, pero había razones de peso para su desprecio. Atahualpa, ya prisionero, calificó a los administradores del oráculo de mentirosos, al haber pronosticado que vencería a los españoles. Francisco Pizarro, que era su interlocutor, le respondió que más que mentirosos eran sabios, ya que habían acertado. La réplica posterior del último inca es notable: "los mercaderes saben mucho".[110]

Detrás de esa frase hay un cúmulo de experiencias no muy felices en la relación del Cuzco con el dios Pachacamac. Es posible que dada su cercanía con la etnia de Chincha hubiese establecido una antigua relación con el comercio marítimo que hizo famosos a los comerciantes indígenas de la región. Nuestros conocimientos sobre la navegación prehispánica son pobres, pero en el documento clave sobre tal menester[111] se da cuenta de seis mil mercaderes en el valle de Chincha que debieron conocer e

[108] Shimada, *Cultura Sicán*, p. LIV; Uhle, *Pachacamac*, pp. 22-25.
[109] Schreiber, *Wari Imperialism in the Middle Horizon Peru*, pp. 105-15.
[110] Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, p. 58.
[111] Rostworowski, *Ensayos de historia andina, II*, pp. 221-54.

incluso peregrinar al santuario de Pachacamac. Al fin y al cabo, como deidad andina, tenía que alimentarse como Macahuisa, o los dioses de Chavín, del mullu que tenía que conseguir a través del intercambio o alguna fórmula comercial de la que no tenemos información. A menos que existieran *mindalaes* en los Andes centrales, es decir, un sector de la sociedad especializado en comercio de larga distancia, cuya habilidad y poder están probados en el Quito precolombino.[112] La constitución de un estamento social con reconocimiento de los gobernantes, que gozaba de un estatuto de gobierno de marcada autonomía y estaba provisto de sus propias deidades, es antigua en Mesoamérica. Los *pochtecas* eran parte imprescindible de la Triple Alianza, y la punta de lanza de sus conquistas y acuerdos políticos. No hay razón valedera para descartar que hubiese un estamento similar en el Tahuantinsuyu.

Los incas acusaron a Pachacamac de otros malos vaticinios. El dios no pudo explicar la enfermedad ni anticipar la muerte de Huayna Capac, y predijo equivocadamente que Huáscar vencería a Atahualpa, lo que probablemente hubiera acarreado su total destrucción si el último inca no hubiese sido capturado en Cajamarca por la hueste española.

Un cronista tardío recogió una abundante información sobre Pachacamac y sus conflictivas relaciones con los otros dioses y con los humanos. En esta versión, el oráculo costeño es hijo del Sol y creador de una primera humanidad que languideció sin alimentos suficientes, en un primer mundo desolado. La pareja primigenia, sin poder soportar su miseria, imploró al Sol que remediase sus carencias; en el proceso murió el varón, y la mujer finalmente fue rescatada por el astro-dios que bajó a la Tierra y ade-

[112] Salomon, *Native Lords of Quito in the Age of the Incas*, pp. 102-106.

más de ayudarla la preñó con sus rayos. A Pachacamac no le hizo gracia semejante intromisión y mató al hijo recién nacido, que era al mismo tiempo medio hermano suyo. Con esta muerte llegó la redención del género humano ya que el dios de Lurín

> sembró los dientes del difunto y nació el maíz, semilla que se asemeja a los dientes, sembró costillas y huesos [de los que] nacieron las yucas, raíz que redonda tiene proporción en lo largo y blanco con los huesos, y las demás frutas de esta tierra que son raíces. De la carne procedieron los pepinos, pacaes y lo restante de sus frutos y árboles.[113]

La apetitosa transformación de los restos de su hijo no aplacó la pena de la primera mujer, y ésta hizo regresar al Sol, quien del ombligo del muerto hizo nacer otro niño, al que llamaron Vichama, en el pueblo de Végueta, al norte de Lima. Apenas crecido, el joven decidió recorrer el mundo, y en su ausencia Pachacamac mató a la madre y su cuerpo fue alimento de las aves carroñeras: gallinazos y cóndores. Guardó, sin embargo, los huesos y los cabellos en las orillas del mar. A continuación creó una nueva humanidad que llegó provista de sus jefes o curacas.

La narración continúa con la destrucción de esta segunda humanidad por Vichama y el Sol, sin que se castigase a Pachacamac: los hombres sufrieron la furia de los dioses, imposibilitados en este caso de atacarse entre ellos. Pero la necesidad de creyentes provocó que naciese una tercera humanidad. Esta vez, el Sol lo hizo a través de tres huevos: uno de oro, del que nacieron los curacas; otro de plata, del que surgieron las mujeres principales; y un tercero de cobre, del que salió "la gente plebeya", presta a servir a sus superiores. De acuerdo con Calancha, esta versión es la que circulaba al norte de Lima; al sur de la capital, hasta Arica (costa de Chile), existía una variante: Pachacamac habría enviado cuatro estrellas; se trataba de dos parejas que al unirse habían dado a luz dos clases de gente, los señores y los servidores, instituyendo desde un principio el orden social de este nuevo mundo.

[113] Calancha, *Crónica moralizada*, vol. 3, pp. 931-932.

Es posible descubrir fundidas en este relato varias tradiciones andinas , de fuentes muy dispares. Lo que por ahora vale la pena resaltar es la fortaleza de Pachacamac, en su disputa con el Sol por el predominio de la creación y el orden del universo. Aquí se encuentra en forma de mito lo que Garcilaso había recogido como simple mandato del Cuzco. En el documento de Huarochirí, la disputa celestial se expresa también de manera desafiante. Al ser compelido por Tupac Yupanqui a responder, en el ya mencionado encuentro con las huacas, Pachacamac le dice: "Inca, casi Sol: yo, por ser quien soy, no hablé: yo, a ti y al mundo entero puedo sacudirlos [...] Tengo poder para acabar con el mundo entero y contigo. Por esta razón me quedé callado".[114]

Dos temas resaltan de esta brusca réplica. Al inca lo llaman "casi Sol", es decir, le recuerdan que no es un dios, es apenas un mortal. En segundo lugar, hace notoria su capacidad de hacer temblar ("sacudir") la tierra. Vale la pena recordar que los peruanos tienen frente a sus costas la placa de Nazca, formación geológica que cada cierto tiempo colisiona con la placa del continente. La costa sur-central del Perú es, pues, una zona sísmica, con frecuentes convulsiones de diversa magnitud. Como en otras partes del mundo, esta situación pudo ser percibida como

[114] Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, p. 15.

el descontento de los dioses, y Pachacamac ganó el crédito de producir o detener el movimiento de la tierra. La cristianización de este fenómeno ha dado lugar a que las imágenes limeña y cuzqueña de Jesucristo sean hoy día las que reciban las plegarias de los fieles cuando se sacude la Tierra. El Señor de los Milagros, en Lima, y Taytacha Temblores, en Cuzco, han cosechado los miedos que despertara el viejo culto a Pachacamac.

7. La construcción de los dioses imperiales

El ocaso de Tiwanaku y Wari probablemente tuvo causas similares, algo más acentuadas en lo que hoy es territorio boliviano, por los cambios climáticos que derivaron en una sequía duradera y extenuante que hizo colapsar su agricultura. Sufrieron las técnicas de irrigación en las áreas bajas, seguidas por el decaimiento de los cultivos de altura, que dependían de las aguas subterráneas; el fenómeno afectó progresivamente desde el año 1000 hasta el 1400.[115] Las evidencias, mucho menores, en Wari sugieren que su rápida expansión lo llevó a ocupar un espacio mayor del que podía controlar, lo que generó un patrón de conducta mucho más concentrado en sí mismo, ajeno a los espacios abiertos de Tiwanaku, lo que hace pensar que este último funcionaría más como centro de peregrinación, atrayendo a la gente que debía visitarlo. Wari, en cambio, haría que las imágenes de su cultura circulasen por todo el espacio de sus relaciones con otros pueblos, probablemente a través de sus textiles, pero su capital se mantendría dependiente pero alejada de sus vasallos.[116] Tampoco

[115] Ortloff y Kolata, "Climate and Collapse", pp. 195-221.

[116] Schreiber, *Wari Imperialism in the Middle Horizon Peru*, pp. 280-81.

el agua es abundante en Ayacucho. En las cercanías de Wari, los cursos de los ríos son raquíticos, y la propia ciudad debió estar en manos de sus servidores; lo mismo vale para cualquier otro de los abastecimientos necesitados con regularidad para mantener a los habitantes, por pocos que fueran quienes la ocupasen de manera permanente. Al declinar su poderío cayó su capital.

El fin de ambos Estados es uno de los hitos que la arqueología suele tomar como inicio de una nueva etapa, conocida con diversas denominaciones: Intermedio Tardío, Estados Regionales, Reinos y Confederaciones, etcétera, y que se supone que comienza hacia el año 1000 después de Cristo. Lo interesante es que corresponde al desarrollo de nuevas entidades sociopolíticas que buscan repetir o superar a sus predecesores, poniendo en marcha el sueño imperial que finalmente será llevado a cabo por los incas. Suele afirmarse, en términos gruesos, que los llamados "Horizontes" (temprano, medio y tardío) corresponden al predominio de la sierra sobre la costa, y los "Intermedios" (temprano y tardío), por el contrario, a la supremacía de las sociedades costeñas sobre la sierra. Sin tomar partido en este supuesto, y más bien en busca de una visión aproximada de lo que ocurre en el proceso previo al Tahuantinsuyu, echaremos una corta mirada a los dioses de los chancas y del "reino" Chimor o Chimú, dejando para otra ocasión los otros Estados o confederaciones que se forjaron en esta época.

La historiografía peruana está saturada de referencias a los chancas, en parte porque durante mucho tiempo fue dependiente de las páginas de los *Comentarios reales*, que se tomaron como verdad indiscutible. Pero Garcilaso no es el único cronista que los menciona: muchos más consignan lo que en realidad resulta ser la versión estándar de la nobleza incaica recién capturada. La ra-

zón de esta unanimidad tiene que ver con la conformación de cualquier Estado: el grupo que toma el poder debe legitimarlo mediante la construcción de una historia sagrada. En adelante, su voz será la de los dioses, porque fueron ellos quienes les otorgaron el derecho a ser líderes.

La historia sagrada a que nos referimos tiene dos columnas sobre las que se asienta: el Estado (o ciudad fabulosa) al que se regresa o se reconstruye para revivir un pasado glorioso; el otro punto de partida suele ser un enemigo bárbaro y feroz, cuya derrota constituye el primer signo de que los vencedores alcanzarán el futuro deseado. En la construcción de la epopeya incaica, los chancas fueron ese enemigo. Esto no es nada nuevo en la historia cultural latinoamericana; al fin y al cabo, los mexicas encontraron Aztlan, la ciudad prometida, en una de las islas del lago de Texcoco. Los guiaba Huitzitl, que hablaba en nombre del dios Tetzauhtéotl. El águila sobre un nopal devorando una serpiente fue la señal esperada con la que empieza el imperio de la Triple Alianza. Los mexicas poseen también su historia sagrada: llegaron a establecerse en las islas en el año de 1325; un poco más tarde, quizá, los incas derrotaron a los chancas.

El problema que tiene todo estudioso de la religión precolombina es que la arqueología no haya hecho su tarea. Quizá la presencia de Huari deslumbró a los estudiosos y estudiantes de la zona, pero los ocupantes posteriores del espacio de los huaris apenas si se estudiaron a fines de la década del cincuenta,[117] y los datos se repiten con pocas modificaciones en los años posteriores, sin ningún proyecto de envergadura sobre la sociedad chanca, salvo reconocimientos superficiales y análisis de materiales ya

[117] Lumbreras, "Sobre los chankas".

recolectados.[118] Eso nos deja inermes frente a la historia épica narrada por los incas y a lo que podemos intuir a través de la confrontación de las fuentes. Si nos atenemos a lo publicado, los testimonios arqueológicos no ofrecen monumentos de envergadura ni materiales de estética sobresaliente (cerámica con líneas o dibujos geométricos), ni tampoco hay piezas importantes de metales preciosos. Además, la tradición moderna, desde fines del siglo XIX, nos dice que los huamanguinos (la ciudad de Huamanga está a corta distancia del complejo arquitectónico de Wari) no se reconocen como chancas, ya que han defendido desde esa fecha que pertenecen a la "nación pocra". Los chancas habitaron lo

> que hoy es Andahuaylas, y Huaytará, ambas gentes belicosas, cuando pasó [el inca Viracocha] a conquistar y subyugar la Provincia Pocra, que hoy es Huamanga. Ésta se dio al Inca sin revoluciones ni resistencias. La mansedumbre y sociabilidad hacían el carácter de los conquistados. No eran los Pocras como otras naciones, feroces ni misántropos [sic]. Eran amantes y muy adictos a sus soberanos.[119]

Estos conceptos se repiten a lo largo de un siglo en publicaciones huamanguinas que concentraban a la intelectualidad ayacuchana. La invención de esta inexistente etnia pocra se explica por la rivalidad con los departamentos vecinos, en especial con Apurímac y Huancavelica, donde se encuentra la laguna de Choclococha; si los ayacucha-

[118] Laboratorio de Arqueología, *Los chankas: cultura material*; González Carré, *Los señoríos chankas*; Bonavia, "The Origins of the Inca and the Chanca Question", pp. 132-39.

[119] Muñoz, *Huamanga vindicada*, p. 9.

nos hubiesen admitido ser "chancas", no serían hijos de la "pacarina" o lugar de origen mítico de los rivales de los incas. Esto no significa que la élite ayacuchana se sintiera "pocra". En su vasta cantidad de publicaciones (revistas y libros, hoy dispersos), se declaran descendientes de españoles, o hasta mestizos emparentados con la nobleza hispana. Los indios a su servicio eran los pocras, y la declaración de su supuesta mansedumbre también escondía, a medias, el deseo de que no se sublevasen.[120]

A pesar de la poca información, nos queda claro que los chancas ocuparon el territorio de una sociedad anterior muy superior a ellos, lo que explicaría en este periodo el predominio de ayllus o comunidades sin una organización estatal sólida. Esto se podría apreciar en el cambio de sepulturas. Mientras que en Wari se puede presumir que las tumbas megalíticas estaban reservadas para una élite superior, y existía un personal sujeto a sus órdenes para construirlas, en el periodo que ahora tratamos (Intermedio Tardío, etcétera) florecen los edificios llamados chullpas (construcción en forma de torre cilíndrica, también populares en el Collao) o bien los muertos eran enterrados en cuevas.[121] Esto en cierta forma es corroborado por el propio Garcilaso, quien distingue muy bien al "reino Chimú" de la costa, de la "confederación Chanca", lo que ya es una clara alusión a las diferentes formas de organización política. Situación posible de comprobar con un somero examen de sus restos arqueológicos: ni su cerámica ni las construcciones en alturas nos pueden dar indicios de una organización política de regular nivel.

"Laguna de los choclos o mazorcas tiernas de maíz": ésta es la traducción de Choclococha, el lugar donde emergieron los chancas siguiendo las órdenes del "Hacedor", que los diseñó primero en piedra, de acuerdo a los relatos del génesis andino. La laguna está en Castrovirreyna, departamento de Huancavelica, cerca del poblado de Carhuancho, uno de los caseríos del distrito de Pilpichaca. Sus aguas, junto con las de su lago cercano y gemelo de Orcococha (laguna del cerro), van a dar al río Pampas, que atraviesa y divide en dos el departamento de Ayacucho. En sus márgenes es donde se supone que existió la mayoría de los asentamientos de los chancas, generalmente con edificaciones circulares, sobre todo en las alturas. Este nacimiento prodigioso de la etnia fue explicado en el siglo XVI por el R. P. Albornoz:

> ... el principal género de guacas que antes que fuesen sujetos al ynga tenían, que llaman pacariscas, que quiere decir creadores de sus naturalezas [...] los angaraes y los soras [dicen] descender de una laguna llamada Choclococha [...] Todas las más guacas [pacariscas] tienen servicios y chácaras e ganados y vestidos y tienen sus órdenes particulares de sus sacrificios y moyas que son dehesas donde apacientan los ganados de las dichas guacas y tienen gran cuenta con todo.[122]

Los chancas también rendían pleitesía a Choclococha.

La saga incaica tiene forma de epopeya en varias crónicas españolas. Si seguimos su relato para reconocer a sus dioses, nos encontramos que unos líderes antiguos de la "nación" chanca, Uscovilca y Ancovilca, la habían organizado en dos "parcialidades", siguiendo el patrón dual que se supone resulta válido para el Área Andina y Mesoamérica, incluso desde épocas muy remotas. Uscovilca, el ma-

[120] Millones, "La nostalgia del pasado glorioso", pp. 195-232.
[121] Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, p. 188.

[122] Duviols, "Un inédit de Cristóbal de Albornoz", p. 20.

yor de los dos, sería el jefe de la mitad de arriba o superior, "llamándola Hananchancas", mientras que Ancovilca "hizo otra mitad y nombróla Hurinchanca", que suena como "los chancas de abajo".[123] Muertos los líderes, el cadáver embalsamado de Uscovilca se convirtió en la momia que acompañaba las sucesivas campañas de los guerreros chancas, tomando el nombre de Ancoallo (escrito a veces como Anco Ayllo).

Momificar los cuerpos de sus líderes y mantenerlos presentes en la cotidianidad de los vivos no parece haber sido una tradición muy difundida, e ignoramos su antigüedad. Los moches o mochicas enterraban con joyas, servidores y esposas a sus nobles, y algo parecido debió suceder con los nazquenses. Lo que nos dice que no es probable que se trate de una fórmula mortuoria costeña, tampoco se usó en Huari. Es en Huancavelica, Jauja y Junín y la sierra de Lima donde los hogares albergan también el cuerpo embalsamado de algunos de sus muertos;[124] quizá ésta sea una pista para encontrar la continua interrelación que determinadas etnias mantenían con sus familiares y sobre todo con sus personas notables. Los incas hicieron lo mismo. En la única ceremonia imperial que observaron los españoles, vieron con asco y terror que los nobles incaicos sentaban entre ellos el cuerpo momificado de sus parientes.

Aunque no existen razones explícitas en las crónicas sobre la ruta de conquista de los chancas, la más simple explicación tiene que ser la amplitud del valle o más bien el complejo de valles del Cuzco. La presencia de ríos que aseguraban las cosechas y la variedad de productos por su banda oriental tuvieron que ser codiciadas por otros

[123] Sarmiento, *Historia de los incas*, pp. 83-84.
[124] Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, pp. 188-89.

pueblos de altura, especialmente por aquellos poblados que se ubicaban en quebradas estrechas o punas, con la sola posibilidad de cultivos de altura, salvo lo que obtenían por intercambio. No sería extraño, además, que los chancas hubiesen tenido una economía basada más en sus rebaños de llamas y alpacas, con difícil acceso a cultivos de alturas medias (alrededor de 2500 metros de altura o menos). En Ayacucho hay pruebas de que las cerámicas Rancha y Chanca estaban acompañadas por huesos de camélidos, lo que indicaría que formaban parte de rebaños conducidos por pastores.[125]

Esta condición pastoril se ve reforzada por las ceremonias que los líderes chancas realizaron al iniciar su marcha hacia el Cuzco. Se sacrificaban camélidos para el ritual conocido como "calpa" en las crónicas (*kállpa*: fuerza, energía, potencia, vigor),[126] lo que indica una búsqueda de reafirmación para llevar a cabo una tarea difícil. Para ello, se abría el cuerpo del animal vivo y se soplaban los "livianos" ("aquella parte interna del asadura que sirve de fuelles al animal para atraer el ayre para refrigerar al corazón, por otro nombre pulmón y bofes").[127] El cronista que citamos hace un comentario sarcástico de la ceremonia: "no entendieron bien [el augurio] por lo que después les sucedió".[128] La idea básica de este ritual es que una vez extraídas, si las entrañas siguen mostrando señales de vida, el vaticinio es favorable. Si, por el contrario, al extraerlas aparecen sin movimiento o con signos de descomposición, la empresa concluirá mal. El especialista religioso que lleva a cabo el sacrificio debe entonces repetir el ri-

[125] Bonavia, *Los camélidos sudamericanos*, p. 192.
[126] Lira, *Diccionario kkechua-español*, p. 297.
[127] Covarrubias, *Tesoro de la lengua española*, p. 769.
[128] Sarmiento, *Historia de los incas*, p. 85.

Sacrif. de camélidos (cont)

tual y si persisten los signos negativos, aconsejará abandonar la aventura.

El sacrificio de camélidos es una actividad que se practica hasta nuestros días. Su función tiene que ver con la productividad del ganado de la comunidad y se ofrenda preferentemente a los auquis o huamanis, es decir, a las elevaciones dominantes. La voz calpa (*kállpa*), que como hemos visto evoca fuerza y energía, puede entenderse también como capacidad fertilizadora y, asimismo, como voluntad guerrera o de competición. Los cerros vecinos son pensados como santos patrones de las comunidades que son parte de su entorno, lo que se entiende como una fórmula de parentesco, y en cierta forma están obligados a proporcionar tal energía.

Mientras los jefes chancas llevaban a cabo la *kállpa*, el hijo del inca, al que las crónicas llaman en su juventud Inca Yupanqui y más tarde Pachacuti, tuvo una visión divina, que un cronista llega a convertir en la visita de un ángel.[129] Camino al Cuzco, el joven noble

> llegó a una fuente llamada Sursunpuquio, vio caer una tabla de cristal en la misma fuente, dentro de la cual vio una figura de indio en la forma siguiente: en la cabeza del colodrillo de ella a lo alto, le salían tres rayos muy resplandecientes, a manera de rayos del Sol los unos y los otros; y en los encuentros de los brazos unas culebras enroscadas; en la cabeza un llauto, como Inca, y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejeras como Inca, y los trajes y vestidos como Inca. Salíale la cabeza de un león por entre las piernas, y en las espaldas otro león, los brazos del cual parecían abrazar el un hombro y el otro; y una manera de culebra que le tomaba de lo alto de las espaldas abajo.[130]

[129] Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, p. 218.

La descripción de la divinidad que se le aparece al joven noble tiene claras reminiscencias de la figura del Dios de los Bastones de los waris y tiwanakus; culebras y felinos forman parte de su atavío, en su cabeza es posible distinguir los rayos del sol y sus orejas llevan pendientes muy visibles que alargan los lóbulos. Sin embargo, el dios se llama a sí mismo Sol, y proclama ser padre de Yupanqui, vaticinando, además, futuras victorias y dominios sobre muchas naciones, antes de desaparecer y dejar el "espejo de cristal" en que había venido. El inca "lo tomó y guardó, en el cual dicen, después veía todas las cosas que quería".[131]

Fortalecido por esta visión, Yupanqui derrota a los chancas, que sufren aún más con la pérdida del mallki, o cuerpo momificado, de Uscovilca que llevaban como enseña; tampoco los favorece la aparición de Chañan Curicoca, mujer que se batió como si fuera guerrero implacable, defendiendo el Cuzco desde el interior de la ciudad en la que ya habían penetrado los invasores. Un tercer suceso que acabó con los chancas fue la conversión mágica de piedras en guerreros, que suplieron en número las tropas que faltaban al futuro monarca. Otra visión anticipó al joven noble el milagro y lo convenció de proseguir el enfrentamiento.

Por encima del tema bélico y de que el padre de Yupanqui no quisiera enfrentar a los chancas, hay que reflexionar acerca de los cambios en la religión andina que van a apoyar el surgimiento del Tahuantinsuyu. El ancia-

[130] Molina, *Fábulas y ritos de los incas*, p. 21.

[131] Molina, *Fábulas y ritos de los incas*, p. 22; Millones, *Historia y poder en los Andes centrales*, pp. 109-10.

no inca gobernante se llama Viracocha, es decir, lleva el nombre del dios, que probablemente se iniciara en Chavín. Incluso llega a decir que el propio dios Viracocha es quien le ha aconsejado no batallar contra los chancas, y que se retira para que

> Uscovilca [es decir el cuerpo momificado y viviente que gobierna a los chancas] no me haga deshonra y a los míos mal tratamiento. Y ese muchacho Ynga Yupanqui quiere morir y presumir que yo he sido mal acordado [que he tomado mal acuerdo]. Volved y decidle que me río de su mocedad...[152]

El protector del joven líder, aun con los atributos prestados del viejo Dios de los Bastones, ya no es Viracocha, es el Sol, y llama hijo del Sol a Yupanqui, quien después de este triunfo tomará el nombre de Pachacuti Inca Yupanqui, aludiendo a su capacidad de transformar el mundo. Como hemos visto, Viracocha no desaparece del panteón incaico, pero Inti, el Sol, es ahora quien preside el Olimpo andino.

La construcción de la saga incaica no culmina con las batallas; tiene desarrollos laterales que van apareciendo poco a poco. Así por ejemplo, al lugar del último enfrentamiento se le recuerda con el nombre de Oma Chilliguas; fue allí donde los chancas se convirtieron en cóndores para poder volar y escaparse. Desde entonces los ayllus llevan el nombre de cóndor guachos, aludiendo probablemente a la orfandad en que quedaban (*huaccha*: pobre huérfano).[153]

Los chancas no desaparecen de la historia andina con

[152] Betanzos, *Suma y narración de los incas*, p. 69.

[153] González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, p. 167; Duviols, "Un inédit de Cristóbal de Albornoz", p. 36.

su derrota. Pasado el ardor de las batallas, el inca Yupanqui (o Pachacuti) decide atraerlos para su servicio y, tras las ceremonias de rigor, Asto Guaraca, uno de los jefes sobrevivientes, se suma a las tropas incaicas que parten hacia el sur. Otra parte de los chancas, ahora sometidos, es enviada para acompañar a los cuzqueños en la conquista de los huancas de la sierra central. Pero esta doble cooperación parece haber sido una estrategia de división. Unos y otros sufrieron vejámenes y atentados de parte de los incas y decidieron huir. Anco Ayllo (el mallki o un nuevo líder con el mismo nombre)

> echando delante a las mujeres, caminó y atravesó las provincias de Chachapoyas e Guánuco, y pasando por aquellas sierras hasta llegar según también dicen, a una laguna muy grande que yo creo que debe ser lo que cuentan del Dorado, a donde hicieron sus pueblos y se han multiplicado mucha gente.[134]

Asto Guaraca fingió conformarse con las explicaciones por los maltratos sufridos y pidió permiso para retirarse a sus tierras.

No todos abandonaron la tierra de sus ancestros. En 1584 aparecen los nombres de Asto Guaraca y Usco Vilca como seguidores del movimiento mesiánico del Taki Onqoy. Alonso Asto Guaraca es un "cacique" de la provincia de Soras al que se le descubren "guacas" (en este caso objetos de culto) ajenos a la fe católica. A Francisco Usco Vilca se le castiga, en la provincia de Apcara, por tener tres mancebas. Ambos, junto con muchos otros jefes étnicos, son vinculados con la "idolatría", cuyo nombre podría traducirse como "la enfermedad del canto". Una vez

[134] Cieza, *Crónica del Perú*, primera parte, p. 145.

apresados, perdieron sus bienes y fueron azotados, trasquilados o desterrados.[135]

Años más tarde, figuran los chancas en la mita minera del azogue de Huancavelica (trabajo forzado bajo el gobierno español). De 1690 a 1779 todavía está registrado el repartimiento "Chanca", al lado de "Asto", entre otros, con un número considerable de tributarios. Un final poco elegante para quienes compitieron por un imperio.[136]

8. Chimú

Don Víctor Bravo Cajunol me miró con una sonrisa y me volvió a preguntar: "¿De veras quiere ir al Infierno?" Ante mi respuesta, se rascó la cabeza y me dijo: "No es un buen lugar, le ha costado la vida a siete maestros, sólo por dar la vuelta a la huaca; desde entonces no puede comer a la gente, porque ahora mira hacia el mar. Pero no es seguro pasar por allí. En todo caso, no vaya solo. El sitio se llama Casagrande y allí todos son compactados". La entrevista tuvo lugar en Túcume. A lo lejos se distinguía la gigantesca pirámide de La Raya, uno de los veinte y más montículos que apenas esconden los adobes que fueron uno de los últimos refugios de la cultura Mochica en un desarrollo diferente al de los valles de Moche y Chicama. Desde hace muchos años los arqueólogos la llamaron cultura Lambayeque, y ha sido rebautizada como sicán, en ese afán territorial que domina la profesión y en el que en repetidos casos se ha procurado que el nuevo nombre perpetúe el de su redescubridor. El proyecto de

[135] Millones (ed.), *El retorno de las huacas*; Millones, *El largo camino del mesianismo andino*.

[136] Millones, *Historia y poder en los Andes centrales*, p. 111.

Túcume fue dirigido por el explorador Thor Heyerdahl, quien me encargó hacer la etnografía del pueblo contemporáneo que se levanta a un costado de las pirámides.[137] En realidad, los alcances de la investigación arqueológica y etnológica quedaron rebasados por la curiosidad de los responsables del proyecto y magníficos amigos: Dan Sandweiss y Alfredo Narváez, intrigados todos por los cambios en la última fase de la sociedad mochica (Mochica V, en el críptico lenguaje de esa especialidad) y la influencia del viejo Estado (imperio, interacción, etcétera) de los waris. Los mochicas del norte, como también se les llamó, tuvieron a su disposición "un grupo de cinco valles, uno grande, Jequetepeque, el pequeño Zaña y el todavía más pequeño Motupe [...] todos esos valles habían formado una unidad económico-hidrológica, es decir, que han estado interconectados mediante sistemas de irrigación".[138] Para Kosok, en momentos en que las excavaciones en la zona eran pobres, los edificios correspondían a la época chimú, aunque también sugirió que podían ser anteriores. Interpretando estas dudas, Schaedel[139] nos informa que la iconografía mochica en su última fase reflejaría cambios dentro de su sociedad, sobre todo en el decaimiento súbito de la tradición de vasos pintados y la preferencia por los vasos-estribo que corresponden al Horizonte Medio. Acercándose más al reconocimiento de Kosok, Schaedel concluyó que el desarrollo de este complejo de valles, con tanta tierra cultivable y espacios enormes, no pudo ser controlado desde el incipiente desarrollo transregional de los mochicas. Más adelante, sus descendientes, los señores de Chimor, lograrían la hazaña.

[137] Millones, "Túcume: 500 años después", pp. 279-351.

[138] Kosok, *Life, Land and Water in Ancient Peru*, p. 115.

[139] Schaedel, *The Transition from Chiefdom to State in Northern Peru*.

En todo caso, los mochicas del norte tuvieron como última capital a Pampa Grande. El reconocimiento de este lugar dio pie al estudio de la sociedad Lambayeque o Sicán, que es la primera sociedad norteña a la que puede atribuirse alguno de los escasos documentos que tenemos sobre la región, en lo que parece ser el relato de los invasores del Estado Chimú. Como lo anticipara en varias oportunidades Schaedel, las sociedades previas al resurgimiento del valle de Moche se organizaron como centros ceremoniales de enorme prestigio, asentado en el valor sagrado de su mandato. Sicán no se escapa a esta regla y su ubicación fue también pronosticada como sitio importante "en el pequeño valle de La Leche [que] constituyó un par funcional del adyacente y extenso valle de Lambayeque".[140]

El actual departamento de Lambayeque, incluso más hacia el norte, se caracteriza por ser un desierto seco y cálido, de condiciones especialmente agotadoras en el verano, durante el cual es fácil que la temperatura sobrepase los cuarenta grados centígrados y donde la escasez de agua es permanente. Al sureste de Mórrope, al borde del desierto de Sechura, termina el espacio de recorrido confiable, con temperaturas que descienden con brusquedad en las noches. Uno de sus caseríos es el mentado Casagrande.

No es extraño que las gentes de Sicán se concentrasen en el corto espacio bien irrigado y que la capital y los templos, más que centros poblados, fueran santuarios de peregrinación, como lo fue Cahuachi en las arenas de Nazca. Se han ubicado doce templos de adobe y piezas artísticas de gran calidad, pero fue en la tumba de la Huaca Loro donde se pudo recuperar materiales exquisitos, co-

[140] Shimada, *Cultura Sicán*, p. 20.

mo el adorno de cabeza (en realidad una corona muy compleja) con la imagen de un murciélago, que acompañaba a quien parece ser el personaje principal, enterrado junto con dos mujeres sacrificadas. La cara del jefe, rey o curaca llevaba una máscara hecha de una sola lámina de oro, lo que demuestra la maestría de los orfebres; también se desenterraron estandartes, guantes y copas acompañando el hallazgo. Salvo el murciélago, todas las otras piezas, de alguna forma, nos eran conocidas en la amplia iconografía moche. El ser representado (si realmente corresponde al murciélago) también es parte de las imágenes mochicas, pero resalta por el detalle con que se ha trabajado su figura, que nos recuerda los objetos de las tumbas de Sipán.[141]

Nos hallamos en territorio sagrado, a pesar de las advertencias del curandero de Túcume. En cierta forma, también el Diablo es un dios, en el sentido de que integra el circuito sobrenatural. Es tierra de gente de trabajo con metales y, como Vulcano, asociada al fuego. Su pericia fue apreciada por los incas mucho antes de que los españoles vieran en el oro el patrón monetario que estaban buscando. Incluso hay la posibilidad de que la fabricación de cobre arsenical se llevara en serie para la conformación de láminas de tamaño y grosor estandarizado, a las que se les ha llamado "naipes".[142] De ser así, nos estaríamos acercando a la conformación de un circuito comercial que incluiría la costa próxima de Ecuador y convertiría a los valles norteños del Perú en un Potosí precolombino, lo que explicaría el volumen de talleres de fundición alimentados con carbón de madera de los algarrobos. Oro, plata y cobre se sumaron en el producto que se conoce como *tumbaga*, y el arte de los lambayecanos hizo posible que

[141] Shimada, *Cultura Sicán*, p. 83.
[142] Shimada, *Cultura Sicán*, p. 26.

llegasen de las costas ecuatorianas enormes cantidades de conchas de aguas cálidas (*Spondylus princeps* y *Conus fergusoni*); lo que probablemente sería una de las causas de la ambición de Chimú y del Cuzco. Este intercambio con Ecuador se refuerza con el hallazgo de "naipes" en las tumbas de la cultura manteño-huancavilca.[143] Tampoco se trata de un tipo de relación que recién comenzaba: en la huaca El Dragón se encontraron 1 563 piezas de *Strombus y Spondylus*, a escasamente un kilómetro de lo que más tarde fue Chan Chan,[144] lo que nos dice que la necesidad de conchas era de larga data entre los mochicas, e incluso hoy son parte preciada del ajuar mágico de los curanderos de todo el Perú.

¿Fue un incendio lo que acabó con la élite de Sicán? Así lo postula su estudioso más constante.[145] En todo caso no fue casual. Desde el sur llegaron las huestes de Naimlap, si la tradición recogida por Cabello Valboa corresponde a una expedición de los señores de Chimor, voz que podría ser la corrupción de Chejmor, convertida en Chimo antes de su forma moderna.[146]

En varias ocasiones, Schaedel ha sostenido que pese al carácter "tribalizado" de sus contiendas la gente de Moche compartía una etnicidad homogénea que se asentaba en su dependencia marítima y la necesidad de deidades que garantizasen el equilibrio de sus relaciones con lo sobrenatural.[147] Si en esta contraposición de poderes fue posible que alguno de los centros ceremoniales de Lambayeque se alzase sobre los demás, será siempre dudoso afirmarlo, pero es evidente que Sicán y Túcume (y quizá algunos

[143] Shimada, *Cultura Sicán*, p. 158.
[144] Schaedel, "The Huaca 'El Dragón'", p. 434.
[145] Shimada, *Cultura Sicán*, p. 172.
[146] Zevallos, "La parte baja: 'El Valle de Chimo'", pp. 65-77.
[147] Schaedel, "The Huaca Pintada of Illimo", p. 37.

otros) tuvieron especial importancia. Luego de la invasión de Chimú, Túcume fue elegido como sede, y lo mismo sucedió con los incas.[148] Esto no prueba la supremacía de un espacio sobre otro: chimúes e incaicos tenían su propia agenda.

En lo que la gente mochica pudo estar de acuerdo, además de la sugerida y obvia relación con el mar, es en el respeto por la Luna y la ambivalencia con respecto al Sol, luego confirmada por haber sido impuesto por los incas. Podemos también aventurar la existencia de un universo religioso ligado a la cultura del desierto: lo que los mapas europeos llaman "el despoblado de Sechura", que iba desde la "provincia de Saña" a la de Piura y que todavía hoy es un espacio en el que resulta difícil adentrarse. "El desierto es Dios sin los hombres", escribió alguna vez Balzac, que probablemente nunca pisó alguno, pero acertó en la sensación que produce el espacio que ofrece la nada a nuestro alrededor y donde la noche y las sombras se convierten en seres protectores. No en vano el curandero de Túcume me advirtió sus peligros. Seguir la orilla del mar se convierte en un derrotero preciso, anunciado por el vuelo de las aves guaneras, cuya presencia puede ser augurio de salvación. No es extraño, entonces, que uno de los documentos coloniales al referirse a Naimlap (lo llama Ñamla) lo traduzca como "ave de agua", y éste sea uno de los motivos más constantes en la iconografía chimú. El relato nos describe a este líder llegando a la boca del río Lambayeque con su esposa Ceterni (o Sotenic). Venía huyendo de "una larga guerra" y se estableció y prosperó hasta que sus descendientes poblaron desde Pacasmayo hasta Motupe y Olmos.[149]

[148] Sandweiss y Narváez, "El pasado de Túcume", pp. 241-42.
[149] Rubiños, "Un manuscrito interesante", p. 363.

Mucho más elaborado es el relato de Cabello Valboa que presenta a Naimlap como jefe de una expedición conquistadora, con cuarenta oficiales y a Ceterni, a la que ya conocemos, como su mujer principal. De la lista de personajes que nos proporciona el cronista hay que destacar a dos: el primero es Xanmuchec, encargado de "las unciones y color con que el Señor adornaba su rostro", cuidados que luego son reproducidos en la cerámica y los murales, cuando nos muestran a sus líderes. El otro personaje importante en nuestra argumentación es "Fongasigde, que tenía cargo de derramar polvo de conchas marinas en la tierra que su Señor había de pisar".[150] Si, como creemos, la expedición venía del "reino" Chimú en pos de las riquezas de los mochicas del norte, una de sus ambiciones estaba fijada en el tráfico de las conchas marinas, tan necesarias para exhibir su grandeza.

Si los chancas constituyen el enemigo necesario para el surgimiento de los incas, la gente de Chimor, en cambio, no ha podido transmitirnos su propia epopeya, salvo que lo dicho acerca de Naimlap nos deje satisfechos. Lo que tenemos es un aplastante testimonio arquitectónico que es la ciudad de Chan Chan. Como el resto de los monumentos de la costa peruana, está ubicado en medio del desierto que caracteriza a esta región, a unos cuatro kilómetros de la moderna capital del departamento de La Libertad: Trujillo, fundada por Diego de Almagro, el socio y rival de Francisco Pizarro. Si aislamos el área central de los edificios adyacentes, podemos decir que tiene unos seis kilómetros cuadrados, y si los añadimos podemos hablar de veinte, que es la cifra que suelen dar las agencias turísticas. Un antiguo mirador, que ya no existe, permitía apreciar el carácter más notorio de Chan Chan: su horizontalidad. A diferencia de los incas, cuyo paisaje cuzqueño se vería interrumpido por Sacsaihuaman, y tomando distancia de sus antecesores mochicas (Huaca de la Luna o El Brujo), Chan Chan es un espacio cuya construcción se aferra a las arenas en las que se asienta. Como en La Luna, estamos en el valle del río Moche, en la orilla norteña. Los edificios de Chan Chan se extienden hasta el océano; los más cercanos están a un solo kilómetro de sus aguas. Quizá haya una razón práctica: en esa zona la capa freática es más superficial, lo que debió facilitar el abastecimiento de sus pobladores con los afloramientos de agua, llamados *wachaques*, además de los canales que orientaban las aguas del río Moche. Son cinco los que han podido ser documentados: Mochica, Moro, Vichansao, Pampa de Huanchaco y el gran canal intervalles.[151]

[150] Cabello, *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*, p. 327.

La aparición de Chan Chan como centro urbano y como eje de poder de Chimú trajo a colación el tema de la presencia de Wari en la costa: el Estado norteño habría sido producto de la influencia ayacuchana sobre las últimas fases de la sociedad mochica. No es una hipótesis aventurada, al fin y al cabo los propios waris se supone que son herederos de la interacción Nazca y la sociedad Huarpa, de la sierra central. Pero los arqueólogos nos dicen también, y suena bastante probable, que

> el Imperio Chimú del Periodo Intermedio Tardío fue un directo descendiente del Estado Moche. Como sus predecesores, la autoridad centralizada de Chimú tuvo un lugar prominente en el valle de Moche y otorgaba la investidura [gobernante] a un individuo con total autoridad. Como los moches, la gente de Chimú aseguró el fácil funcionamiento del Estado, manteniendo

[151] Zevallos, "La parte baja: 'El Valle de Chimo'", p. 71.

una clase profesional de administradores y recaudando obligatoriamente la fuerza de trabajo.[152]

Las frases anteriores necesitan ser explicadas. John Topic sostiene, en otra oportunidad, que la arquitectura de Chan Chan permite inferir el tránsito de servidores (proveedores de tareas primarias: pastores, cazadores, etcétera) a burócratas que, sin tener que salir fuera de la ciudad, puedan llevar la contabilidad y administración de los bienes y servicios proporcionados por los trabajadores manuales. La existencia de esta clase de funcionarios es la que daría a Chimor el carácter de Estado (llámese reino, imperio o lo que sea), dando un paso más adelante en el quehacer político, que lo alcanzado por Tiwanaku y Wari, o por lo menos de lo que podemos probar sobre la capacidad administrativa.[153]

Los alcances de estas hipótesis rebasan los marcos de estudio de las religiones que nos proponemos en esta ocasión, pero es importante poner en contexto el sistema de creencias que fue válido en las sociedades estudiadas. El panorama físico de Chan Chan, con nueve u once "palacios" o "ciudadelas", a los que hay que sumar "audiencias", wachaques, edificios en forma de "U", etcétera, cuya principal característica es un acceso muy controlado, ha merecido muchas y variadas explicaciones. La más común ha sido seguir la tradición oral, recogida en el siglo XVI, la cual nos dice que al morir Naimlap "porque no entendiesen sus vasallos que tenía la muerte jurisdicción sobre él, lo sepultaron escondidamente en el mismo aposento, y publicaron por toda la tierra que él [...] había tomado

[152] Topic, "The Early Intermediate Period and Its Legacy", p. 284. La traducción es mía.

[153] Topic, "From Stewards to Bureaucrats", p. 274.

alas y se había desparecido".[154] El relato apoyaría la idea de que se trata de palacios convertidos en tumbas, que en su origen habrían albergado a los sucesivos monarcas Chimor. En la cuidadosa presentación de los diversos edificios en el interior de Chan Chan que nos ofrece la tesis doctoral de Pillsbury, se discuten varias explicaciones sobre la estructura y función de los edificios: la autora se inclina a pensar que los líderes de Chimor habían optado por dar una imagen de abundancia.[155] En un trabajo posterior, nuestra autora vuelve sobre el tema y refuerza el valor de las "ciudadelas" como pequeños depósitos de objetos muy valiosos. Cualquier persona que los haya observado con detalle puede ver que su espacio permite interactuar a no más de pocos individuos y no es posible almacenar bultos de gran tamaño. Pillsbury[156] se inclina entonces por el mullu como el producto pequeño y valioso que sería el motivo en discusión para los encargados de negociar el objeto tal como llegaba de Ecuador o bien de tomar la decisión de refinar o decorar su aspecto (lo que debió hacerse en otros recintos, por los artesanos hábiles en esos menesteres). Una vez alcanzada la forma deseada, el mullu adquiría el valor de cambio o intercambio que aún no podemos precisar.

Es difícil especular acerca de la posible rivalidad entre el "reino" de Chincha, cuya pericia comercial ya hemos mencionado, y el de Chimú. Algo puede inferirse del hecho que fuera el Señor de los chinchanos quien acompañase a Atahualpa, con una pompa similar al Hijo del Sol, en el trágico encuentro de Cajamarca. No muchos años

[154] Cabello, *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*, p. 328.

[155] Pillsbury, *Sculpted Friezes of the Empire of Chimor*, p. 307.

[156] Pillsbury, "The Thorny Oyster and the Origins of Empire", pp. 313-39.

atrás, su padre (o quizá su abuelo) había desmantelado con ferocidad el reino de Chimor, rompiendo el eje de intercambio que pudo tener más allá de las fronteras actuales entre Ecuador y Perú.

Con esta pobreza de fuentes es prematuro hablar de la religiosidad de Chimú. Algo se puede inferir de los relieves que decoran las paredes de Chan Chan: es notable su disposición por la que, dados los ejes de circulación posibles, sólo pueden ser vistos por pocas personas, a pesar del espacio total de las ruinas.[157] Además, si bien las aves son uno de los motivos predominantes, no se trata de falcónidas o lechuzas, tan frecuentes en la iconografía mochica: las aves reconocibles son más bien guaneras. La cerámica muestra mayor variedad de animales que podemos reconocer con facilidad: venados, llamas, iguanas y ranas, entre otros, sin el colorido múltiple de los moches, pero con talento similar en su modelado. Volviendo a los frisos, es difícil equipararlos a los murales mochicas de La Luna o El Brujo, aunque quizá podríamos encontrar una decoración parecida en las sociedades precedentes. Paredes enteras esculpidas en relieve con aves marinas, peces o con un pequeño mamífero al que se le suele identificar como anzumo o nutria marina (o incluso con la ardilla); o escenas más complejas, como las que han sido interpretadas como "buceadores" o pescadores en sus "caballitos de totora", o bien barcas que evocan el cuarto menguante de la Luna, con seres en actitud de pesca, se repiten una y otra vez de manera controlada y uniforme.[158] Más que el impacto de un ceremonial sangriento o de un ritual espeluznante, los señores de Chimor están ofreciendo una imagen de estabilidad y permanencia.

[157] Pillsbury, *Sculpted Friezes of the Empire of Chimor*, p. 304.
[158] Pillsbury, *Sculpted Friezes of the Empire of Chimor*, p. 305.

Esta dependencia del mar también impactó a los europeos. En una escena que podría haberla escrito yo mismo, un cronista del siglo XVII, al hablar de lo cotidiano, lo dijo de esta manera:

> Dista esta ciudad [Trujillo] del puerto [...] dos leguas; surgen los navíos más de una legua y media de la playa, en el desembarcadero hay mareas de tumbo, unas tras otras, con tanta violencia cuanta experimentan los que allí se desembarcan. Aquí hay un poblezuelo que del puerto toma el nombre, llamado Guanchaco. Los indios son grandes nadadores y pescadores, no temen las olas, por más que sean; entran y salen en unas balsillas de juncos gruesos, llamados eneas ["caballitos"], que no sufren dos personas, y las que sufren han de ser muy grandes. En llegando a tierra, cuando vienen a pescar, toman la balsa a cuestas y la llevan a su casa, donde, o en la playa, la deshacen y enjuagan, y cuando se requieren aprovechar de ella tórnanla a atar.[159]

La escena es posible verla en el mismo lugar cualquier día del año actual, y no tendría que agregarse una sola palabra para relatarla. Siglos atrás, el pescador sería uno de los trabajadores que vivían en habitaciones casi tan precarias como las que habitan en nuestros días y, de ser cierta la propuesta de Topic, se acercaría a Chan Chan a negociar con los burócratas el valor de su trabajo, solo o en sociedad con los otros pescadores que habían cumplido esa jornada.

Pero los frisos no son sólo reproducciones de la vida cotidiana. Los "buceadores" difícilmente evocan esa acti-

[159] Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, p. 14.

vidad en esta parte del Pacífico; los seres que combaten en la cerámica no son guerreros totalmente humanos; las aves guaneras no portan cabezas-trofeos (como lo muestran algunos textiles),[160] ni las barcas han sido estilizadas para parecerse a la Luna, por razones estéticas. El tema se complica si nos referimos a la figura discoidal de oro repujado en la que se aprecia un ave que pesca desde un "caballito" de totora, o a un alacrán que tiene entre sus tenazas a un ser humano.[161] Las aves marítimas y la Luna parecen encabezar el panteón, todavía desconocido, en el que el mar y sus habitantes mamíferos (orcas y lobos) juegan también un papel importante. No es la primera sociedad que cuenta entre sus dioses principales a la dama de la noche y al señor del mar. Pero en el contrapunto final con el Tahuantinsuyu, puede entenderse la imposibilidad de llegar a un acuerdo. Para el Hijo del Sol, la Luna sólo fue la esposa (o una de las esposas) de su padre.

9. Los incas

Las páginas anteriores nos proveen los pasos previos a la única información documental que poseemos sobre las sociedades anteriores al contacto. Reconstruir su religión y fragmentos de su cosmovisión es un esfuerzo que nace de la observación de espacios construidos y objetos materiales en los que intuimos que sus autores han dejado elaborados rasgos de su ideología. Es obvio que en algunos casos los restos arquitectónicos, los textiles y la cerámica o metales han sido trabajados con la intención de que sus usuarios (líderes o dioses), al vestirlos, habitarlos o

[160] Rowe, *Costumes and Featherwork of the Lords of Chimor*, p. 111.
[161] Campana, *Chan Chan del Chimo*, p. 313.

alimentarse de ellos, dieran testimonio de su existencia. Es decir, querían perdurar más allá de la existencia de quienes los construían o fabricaban. Los fieles, al hacerlo, estaban convencidos de que el reclamo que obedecían serviría también a sus hijos y a los hijos de sus hijos. Para ellos, no se trataba de insertar a sus reyes o a sus dioses en la historia, porque el suceder sin fin no es historia. Los constructores de las pirámides de Túcume o del Lanzón de Chavín, al tallar la piedra o moldear los adobes, no estaban pensando en que sus divinidades serían parte del acontecer humano; estaban seguros de que los seres que ordenaban las tareas habían existido siempre y seguirían existiendo.

Lo mismo puede decirse de los incas. También ellos gobernaron una compleja sociedad con la pretensión de ser eternos. Sucedió, sin embargo, que fueron invadidos y conquistados por quienes se regían por un concepto lineal del proceso histórico, cuyo inicio era tan claro como su final. Y si bien podían compartir en cierta forma el mito de creación, la historia de la España cristiana concluiría necesariamente en el Juicio Final. La vida humana estaba desarrollándose paso a paso en este camino prefijado. Más allá, en un inframundo construido en la Edad Media occidental, existían ya determinados los nichos de una segunda existencia, ésa sí, eterna.

Al revés de Mesoamérica, en el Tahuantinsuyu, el trasvase de una concepción a otra del universo no estuvo apoyado por una fórmula de memoria convertible a la escritura. Al igual que las sociedades anteriores a los incas, de ellos sólo tenemos, de manera directa, los materiales arqueológicos para ser interpretados por diversas disciplinas.

Existe la documentación española: el imperio de Carlos V, y con mayor énfasis el de Felipe II, era también una

maquinaria burocrática que necesitaba procesar la información que llegaba a los funcionarios del trono desde regiones muy apartadas. Pero es documentación colonial, concebida para el uso de los intereses de la Corona. Incluso cuando, más de medio siglo después, surgen escritores con raíces indígenas, su primera preocupación es mostrar que son cristianos, es decir que se han inscrito plenamente en el contexto cultural e ideológico de los invasores. Siempre quedan recursos metodológicos para intentar llegar a un tema tan difícil como la cosmovisión precolombina. Podemos "leer" la documentación española usando como referente a los descendientes de las sociedades indígenas. Pero no son códices ni textos escritos en aymara, quechua o muchik; son crónicas, documentos administrativos, reclamos, quejas, estadísticas, etcétera, escritos todos en español, para ser leídos por quienes dominan esa lengua. Hoy día, es difícil encontrar sociedades en los países andinos que ignoren la lengua del conquistador del siglo XVI. Incluso, en los centros turísticos (casi todos de organización muy precaria), el inglés se ha convertido en una prioridad absoluta y los idiomas originarios que no han desaparecido prevén una extinción en plazo no muy lejano.

Los testimonios escritos durante la Colonia no tuvieron lectores que no supieran español; quienes necesitaban lidiar con el novísimo gobierno por lo menos tenían que contar con personas que lo leyesen o escribiesen por ellos. Muy pronto los miembros de la nobleza incaica y los jefes étnicos descubrieron que poseían un poder de mediación muy importante y buscaron los medios (contrataron abogados y contadores) para explotar esa ventaja. La población de tributarios indígenas era vasta, el territorio inmenso y los españoles no conocían ni sus idiomas ni su cultura.

La continua migración europea, que en la segunda y tercera oleada del siglo XVI ya no encontraba "Dorados" que buscar ni lugar en la burocracia colonial, tomó estos trabajos, sin olvidar a los mestizos o indios educados, que con o sin los títulos legales podían servir de tinterillos o traductores. Pero esta vía de defensa de sus privilegios significaba que había que trasladar el "derecho natural" indígena a una legalidad formalizada en España para que el reclamo o pedido tuviese algún valor. Aparte de que cualquier solicitud de importancia traía consigo la contraparte de los rivales que podían aspirar a las mismas ventajas. Un ejemplo claro es el caso de los mallkus (jefes étnicos aymaras) de Killaka, en el que los testimonios contradictorios hacen difícil saber si los rangos ocupados por sus antepasados justifican los pedidos de los litigantes en 1575.[162]

Con la religión el problema de comunicación entre ambas sociedades (España y América Hispana) era y es aún más complicado. Si bien son los documentos religiosos el tipo de documento que nos permitiría acercarnos a la cosmovisión andina, los testimonios escritos y etnográficos que nos ofrece la Iglesia presentan mayores dificultades. En primer lugar, mientras que un leguleyo, aun sin entender las bases "legales" del mundo indígena, se apresuraba en conocer el pedido concreto de su cliente, para hallar el espacio posible en el Derecho Vigente y ganar la contienda, esto no sucedía en el ámbito eclesiástico.

La doctrina católica no se basaba en documentos discutibles. Era verdad absoluta. Había prevalecido sobre musulmanes y judíos, y venía preparada para seguir combatiendo contra el nuevo demonio que gobernaba las Américas. Todo pensamiento, palabra, objeto, que discordase con la única fe, tenía que ser destruido. No hay posibilidad de

[162] Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, *Qaraqara-Charca*, p. 100.

debate, hay fieles e infieles, o algo peor, aquellos que se disfrazan de fieles.

Aunque podamos dividir los documentos escritos de acuerdo a su naturaleza laica y religiosa, con total justificación, también conviene recordar que en términos de política general los propósitos de la burocracia colonial y los de la Iglesia misionera eran coincidentes. Desde la Bula de Alejandro VI que repartía las Américas entre Portugal y España, hasta la capacidad de los reyes españoles de intervenir en la designación de obispos, quedaba claro que la ocupación de las Indias era una tarea conjunta. La exigencia de cristiandad era para todos, y muchas veces oidores y virreyes tuvieron que enfrentar excomuniones que encerraban en última instancia distintas maneras de percibir la gobernación de los indios americanos. Sin dejar para el olvido las muchas veces que un religioso ejerció el rol, con toda la legalidad necesaria, de oidor, gobernador o virrey.

Pero si queremos rastrear elementos de la cosmovisión que nos lleguen a través del filtro de la fuente escrita, es indudable que los papeles de doctrineros, informes de obispos, o superiores de las órdenes religiosas, historias de la evangelización temprana, recuento de las "idolatrías", etcétera, van a ser de vital importancia. El problema radica en la medida en que podamos tener las herramientas adecuadas para llegar a vislumbrar una información certera.

En general, los sacerdotes escriben para otros sacerdotes, sobre todo para quienes comparten con ellos la labor misionera. Curiosamente, cuanto más indignados se presentan frente al pecado de los neófitos, es cuando su información cargada de adjetivos se vuelve más reveladora de los temas que nos interesan. Sus estrategias son conocidas: habiendo dominado un idioma nativo, tratan de re-

producir la doctrina escrita en latín o español en la lengua recién conocida. Como es una tarea muy difícil, se ven obligados a dar rodeos explicativos de los conceptos con los que tropiezan. Son estas paráfrasis las que aportan mejor información para nuestra tarea. Si traducir una simple plegaria como "Ave María" puede presentar problemas, el tema se vuelve una pesadilla cuando se trata de elaborar un cuestionario donde se expliquen los "siete pecados capitales" o "las virtudes teologales".

Los autores no ignoraban la magnitud de la empresa. Fray Alonso de Molina, que escribió uno de los confesionarios más usados para los hablantes de náhuatl, no tenía empacho en reconocerlo:

> ... considerada la oscuridad y dificultad de la dicha lengua destos naturales y phrasis de hablar, suyo muy diferente en muy muchas cosas de nuestra lengua Castellana y Latina, con las quales midiéndola, habría gran diferencia y desigualdad (como es manifiesto a los que desta lengua tienen clara noticia) me pareció hacer una obra útil y provechosa, que son dos confesionarios, para lumbre e instrucción de los ministros desta Yglesia y utilidad de los naturales [...] que se requieren para preguntar y entender en la administración del Sacramento de la Penitencia.[163]

También les era claro a los sacerdotes que el problema real no se acababa con el conocimiento de la lengua; dado que las preguntas y respuestas fundamentales con respecto a la visión del mundo partían de ejes muy diferentes, el cuestionario tenía que ir más allá de la tra-

[163] Molina, *Confesionario mayor de la lengua mexicana y castellana* [Epístola Nvncvpatoria].

dición. En 1631, un siglo después de la llegada de los hermanos Pizarro, el R. P. Juan Pérez Bocanegra, en su exhaustivo manual para la instrucción de "curas para administrar a los naturales", pone en quechua y en español precauciones muy concretas:

> Advierta también mucho el Confesor que en esta ciudad [Cuzco] y fuera de ella hacen una cosa algunos indios e indias (que se llaman hermanos mayores entre ellos mismos) y se les puede poner nombres de alumbrados y aturdidos, acerca de ciertos quipos, ñudos, y memorias, que traen para confesarse, como escrituras y memoriales dellos. Porque estos tales indios y particularmente las indias, enseñan a otras a se confesar por estos ñudos y señales; que los tienen de muchos colores, para hacer división de los pecados, y el número de los que han cometido o no, en esta manera.[164]

El *modus operandi* no hubiese sacado al reverendo de sus casillas; sucedió, sin embargo, que descubrió que una vez absuelto el pecador, guardaba el "quipo" para la próxima confesión, o lo prestaba a sus amigos, garantizando así una penitencia conocida y aceptable. Pérez Bocanegra instruye a sus lectores acerca de estas y otras "impiedades" de las ovejas en proceso de cristianización. Su texto dominado por la preocupación de los pecados es, en su negación, una magnífica fuente sobre lo que pensaban los presuntos pecadores.

El uso de recursos provistos por el trabajo de campo antropológico tiene problemas diferentes. Vivimos a una distancia de quinientos años de nuestro objeto de estudio. Lo que tenemos son comunidades cuyo comportamiento

[164] Pérez Bocanegra, *Ritual formulario e instrucción de curas*, p. 111.

ha tenido modelos europeos desde el siglo XVI, lo que implica cambios importantísimos como el uso del dinero, el empleo de la rueda, la presencia del caballo, los varios reordenamientos del espacio y de la alimentación, etcétera, en lo que hoy son zonas rurales, a su vez minoritarias en un país que ya es más urbano cada día.

El tránsito del Tahuantinsuyu a los países andinos modernos no ha sido fácil. A la invasión europea siguieron, o llegaron con ella, nuevas formas de trabajo, nuevas dietas alimenticias, nuevas enfermedades, todas desfavorables a la población americana. La caída demográfica fue catastrófica y el reordenamiento del espacio quebró la lógica impuesta por la *pax* incaica. Los años que siguieron tampoco fueron felices para los descendientes de las etnias andinas, gobernadas por la clase criolla (hijos o nietos del virreinato) que mantuvo sus privilegios, bajo las proclamas incumplidas de República independiente con ciudadanos de iguales derechos.

En estas circunstancias, el mestizaje biológico acelerado dio origen a una población que perdió su relación con el pasado indígena como raíz propia, y está construyendo una identidad que reclama con legitimidad su propio espacio.

Éstas son las condiciones con las que debe lidiar el antropólogo para descubrir, en un difícil careo de fuentes, tan disímiles, lo que fue el Tahuantinsuyu.

Los incas no nacen de la nada. La sociedad anterior a ellos ha sido identificada: son los killkes, que ocuparon espacios al este y norte del territorio cuzqueño. Sus áreas de establecimiento no muestran ni la orientación ni el carácter defensivo que justifique la famosa saga de los chancas. No parecen haber soportado incursiones amenazadoras que llegasen desde Apurímac, Huancavelica o Ayacucho, y más bien están localizados cerca de áreas cultivables de

envergadura. Cuando más adelante los killkes son absorbidos por los incas, se puede apreciar que el sistema de establecimientos dedicados a proveer la subsistencia no ha sido alterado. Más aún, la continua ocupación de los ayllus que podemos llamar killkes en el periodo incaico nos indica que el sistema de mitades puede haber sido la directa continuación de una sociedad a la otra. Tal continuidad se nota en localidades como Yaurisque, Paruro y Colcha. Pacaritambo, usado como caso para comprobar tal continuidad, reafirma lo dicho.[165]

Pero la saga chanca no es la única información de los incas antes de su gloria. Los cronistas nos hablan de ellos como de una primera dinastía, muy al estilo romano, lo que en realidad pudo ser un curacazgo de magnitud mediana, en relaciones conflictivas con los otros ocupantes del complejo de valles que conforman la región del Cuzco. Mascas, chilques, ayarmacas, etcétera, son los nombres que aparecen en los documentos tempranos. Los futuros hijos del Sol no prevalecen sobre ellos; más aún, uno de los herederos incaicos es raptado y permanece preso como rehén de los rivales, hasta que por intercesión de unos aliados el pobre niño es devuelto a sus padres. Su nombre Yahuar Huaca (traducido como "el que llora sangre") es atribuido a quién sufriera tan penosas circunstancias.

Es interesante observar que aunque a lo largo de las crónicas se describen guerras como encuentros sangrientos entre los incas y todos sus vecinos, el orden de las mismas es alterado constantemente o incluso repetido en un acontecer cronológico que pretende seguir el orden biográfico de los incas gobernantes. El cotejo de las fuentes escritas y de los gobiernos (que más bien son propuestos como campañas militares) no consigue establecer un patrón organizado, aunque podamos, sin embargo, deducir las tendencias generales. Esto no oculta la fuerte presencia de una percepción bélica que nace con seguridad en la bibliografía española de esa época.

[165] Bauer, *The Development of the Inca State*, pp. 107, 138 y 145.

Titikaka y los mitos de origen (acaso)

Es interesante que una de las pocas alianzas, celebrada incluso con canciones y versos alusivos al poder de los nuevos miembros del Tahuantinsuyu, sea la que une a los incas y los Estados post-Tiwanaku, de los alrededores del lago Titicaca. Estas celebraciones no excluían las guerras contra quienes resistieron, pero se suman a un continuo testimonio de una relación muy estrecha con el Collao y, más al sur, con Charcas. Los incas debieron dirimir su autoridad en primer lugar con collas y lupacas, que dominaban la cuenca del lago, y cuyos principales asentamientos eran Chuquito y Hatun Colla, antes de seguir al sur, probablemente acuciados por las minas de Porco y Chuquiabo, entre otras, en una explotación que se adelantó a la fiebre española.[166]

A nosotros nos concierne fijar el interés de los incas en el lago Titicaca. De los dos relatos imperiales sobre el origen del Estado incaico, uno de ellos establece que los fundadores del Tahuantinsuyu surgen en una región que el mito llama Pacaritambo ("alojamiento donde nace" en la traducción de Pardo),[167] identificada por los arqueólogos cuzqueños como las ruinas de Maucallacta.[168] Allí se encuentra el cerro llamado Tambotoco (Tampu Ttoco, que Pardo traduce como "el hueco del alojamiento"). El cerro tenía varias "ventanas", y de una de ellas, llamada

[166] Bauer y Stanisch, *Las islas del Sol y la Luna*, p. 60; Julien, *Reading Inca History*, pp. 252-53; Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, *Qaraqara-Charca*, p. 82.

[167] Pardo, *Historia y arqueología del Cuzco*, p. 90.

[168] Pardo, *Historia y arqueología del Cuzco*, mapa n. 2.

Capac Toco, "el agujero grande" (en la traducción de Pardo), salieron los ocho hermanos llamados Ayar: cuatro varones y cuatro mujeres que eran además sus esposas. "El mayor y de más autoridad era Manco Capac [...] de las mujeres la más anciana se llamó Mama Ocllo".[169] Tras una serie de peripecias, Manco Capac y su hermana y esposa educaron a los habitantes primitivos del Cuzco, y dieron comienzo a la dinastía imperial.

El otro relato mítico convierte al lago Titicaca en la pacarina (fuente original, manantial primario, lugar de origen) de Manco Capac y Mama Ocllo. La versión aparece en muchas de las crónicas, contradiciendo el nacimiento de los fundadores en la región cuzqueña y ubicando su origen en tierras ajenas a las poblaciones originarias. Quizá valga la pena reexaminar las relaciones entre Cuzco y la Bolivia precolombina con más cuidado. Esto incluye la propuesta de Cerrón Palomino sobre el aymara como idioma cuzqueño hasta los últimos dos incas (Tupac Yupanqui y Huayna Capac) y su posterior quechuización.[170]

En cualquiera de las versiones sobre el origen de los incas resulta claro que la visión del universo sobrenatural tomó un curso heliolátrico definitivo. El padre divino de la pareja que sale del lago o que emerge de la cueva es Inti, el Sol en la plenitud de sus fuerzas; los incas, señores del Cuzco, son sus hijos, que nacen con el derecho y la autoridad para gobernar. Más todavía, uno de los cronistas afirma que la semilla del maíz fue traída del interior de la tierra por los hermanos Ayar, y en su camino al Cuzco, en un pueblo pequeño, encontraron la coca y el

[169] Sarmiento, *Historia de los incas*, p. 49.

[170] Cerrón Palomino, "Cuzco: la piedra donde se posó la lechuza", pp. 143-84; Cerrón Palomino, "Ollantay: topónimo antes que antropónimo", pp. 323-40.

ají, que luego se incorporaron a la dieta necesaria de los vasallos recién adquiridos.[171]

La construcción de un Estado de siete millones de habitantes es una hazaña de organización y ambiciones, pero hay que recordar que sus méritos se apoyan en los Estados anteriores. Los ejes viales construidos por Wari y Tiwanaku estaban todavía en uso, lo mismo puede decirse de los que usaban Chimor y Chincha en la costa del Pacífico. Los camélidos que cargaban instrumentos de guerra o alimentos habían sido domesticados hacía mil años y la fórmula de distribuir el control de la tierra sometida en diferentes alturas y climas era una práctica común por lo menos entre los ayacuchanos y las gentes del Titicaca. El maíz no salió de Pacaritambo; había sido convertido en una planta alimenticia por lo menos desde el Formativo, si no es mucho antes, si no nos llegó desde el norte del continente en fechas anteriores. El ají aparece ya dibujado en la cerámica temprana de Nazca, y hay muestras en los fardos funerarios de Paracas Cavernas, donde también se hallaron restos de las hojas de coca, muchos siglos antes que los hermanos Ayar caminaran en dirección al Cuzco con sus descubrimientos.

Pero las llamas y alpacas, los choclos, el ají y la coca son centrales en la vida de los andinos, por eso era indispensable colocarlos en un tiempo mítico de tal forma que su incorporación al ritual tuviese la solemnidad requerida.

Los animales mencionados crean diferencias específicas con los mesoamericanos; su presencia en el mito fundacional da solidez a su doble función como parte de la vida cotidiana y como elemento ritual en las ceremonias. Llamas y alpacas, además de ser bestias de carga, eran los seres sacrificados por excelencia, ya que al tener talla y vo-

[171] Betanzos, *Suma y narración de los incas*, p. 60.

camélidos

lumen parecidos a los humanos, podían reemplazarlos como víctima propiciatoria. El maíz podía convertirse en un personaje sagrado: mamasara, se reunía y ataba los choclos y hojas en forma de figura humana y se le rendía homenaje para asegurar el éxito de futuras cosechas. El ají, por encima de sus poderes nutritivos y saborizantes, podía ser un instrumento de castigo: en más de una ocasión se menciona en las crónicas que se quemaba, para que sus vapores asfixiasen a quienes habían cometido faltas graves. Finalmente, la coca fue y sigue siendo la señal de las buenas maneras de una reunión. Su uso correcto es complejo: hay que saber a quién se ofrece y cómo se ofrece, hay que cuidar la integridad de las hojas con las que se invita a chacchar (mascar coca), si se da el anverso o el reverso de la hoja, si la persona con quien se intercambia la cortesía es mayor o menor, hombre o mujer, etcétera.

Al construir el mito, los incas estaban cerrando un círculo en torno a los elementos imprescindibles en la sociedad andina y los ligaban a su nuevo dios y a sus hijos, los gobernantes. En adelante, su uso sería también un donativo que sus vasallos tenían la obligación de agradecer y retribuir.

El mito de los Ayar y el mito del Titicaca, además de lo dicho, tenían como objetivo establecer la capital de su Estado. Cuzco era la capital que buscaban. Resulta pequeña si pensamos en la extensión de su influencia: los tres países andinos, parte de Colombia, parte de Chile y parte de Argentina, y su volumen demográfico ha sido calculado con un máximo de 110 mil habitantes, en un asentamiento irregular que medía 1000 por 600 metros, ubicado entre los ríos Huatanay y Tullumayo, que no eran los únicos que lo cruzaban, pero ninguno de gran caudal. Su centro podría inferirse de los ceremoniales llevados a cabo: estaba dividido en dos plazas, Aucaypata y Kusipata, separadas por el Huatanay. Este curso de agua y varios otros son hoy día invisibles y lo fueron desde tiempos coloniales, cuando se les cubrió para dar forma urbana al Cuzco.[172] Comparada con el complejo insular urbano en que se ubicaba Mexico-Tenochtitlan, la capital más importante de las tres que integraban la Triple Alianza, la capital incaica estaba poco poblada. En un espacio de trece kilómetros cuadrados, el complejo insular mexica tenía entre 150 mil y 300 mil habitantes, cifra que Cuzco no alcanza ni aun incluyendo a las poblaciones inmediatas a la capital.[173]

Es presumible que las diferencias reflejen la percepción que incas y mexicas tenían de sus empresas estatales. Los pueblos sojuzgados a la Triple Alianza (formada por Mexico-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan) estaban obligados, en razón de su derrota, a pagar tributos y dar paso y apoyo a los comerciantes (pochtecas) y a las tropas de los vencedores. No había una intervención directa sobre el gobierno de las sociedades conquistadas, salvo en lo que convenía a sus intereses, lo que en cierta forma desvirtuaba su poder y creaba resentimientos explicables. El proceso de invasión y conquista tenía además el precio de proveer de prisioneros de guerra y, en forma creciente, de servidores que podían convertirse –como los prisioneros– en víctimas de los sacrificios humanos.[174] De acuerdo con los mitos nahuas, los hombres habían sido creados con el polvo de los huesos de los dioses y la sangre del pene de Quetzalcóatl. Este sacrificio obligaba a los humanos a devolver con su sangre el favor divino.

[172] D'Altroy, *The Incas*, pp. 114-15.
[173] López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, pp. 216-17.
[174] López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 235.

Ahora bien, para nosotros es importante observar que la muerte por sacrificio se justifica teológicamente, pero tiene una base esencial: el hecho de que la guerra queda así plenamente justificada y aceptada, ya que ella será la principal fuente de sacrificados, pero también la guerra es una de las principales fuentes para el sostenimiento económico de Tenochtitlan, junto con la agricultura. De allí que se justifique dándole forma teológica e inclusive desde el nacimiento se enterraba la placenta en el campo de batalla como una liga mágica de atracción para el recién nacido.[175]

El imperio de la Triple Alianza tenía su vocación hegemónica centrada en la satisfacción de las necesidades de las ciudades-Estado que la componían y que repartían los beneficios de manera precisa: 2/5 para Tenochtitlan, 2/5 para Texcoco y 1/5 para Tlacopan. El sacrificio de los humanos no era sólo una fórmula de gratitud: tenía la finalidad de preservar el cosmos tal como se lo habían entregado, con las desigualdades sociales ya conocidas y aceptadas (nobles y plebeyos o *pipiltin* y *macehualtin*). La carencia de esta efusión de sangre, propia y ajena, suponía la catástrofe general que todos temían, expresada entre otras formas por la interrupción del ciclo solar.[176]

La mirada de los incas sobre sí mismos no la conocemos con exactitud, pero podemos deducirla del ciclo de fiestas que componían la vida ceremonial andina preeuropea. Tenemos varios calendarios festivos que pueden construirse siguiendo a los cronistas más informativos.[177] Hemos elegido a uno de ellos como base por la dirección

[175] Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana*, p. 61.
[176] López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, pp. 248 y ss.
[177] D'Altroy, *The Incas*, tabla 7.2, por ejemplo.

que toman sus datos, con énfasis en las razones por las que se realizan las ceremonias. Antes de entrar al tema, conviene aclarar que los incas no tuvieron ciudades-Estado; ni siquiera el Cuzco puede ser considerado como tal, más bien se asemeja a un centro ceremonial con poder político difuso, a la manera del Vaticano medieval, cuya ambición de gobierno podía ser mundial, pero con propiedades concretas a corta distancia y núcleos de difusión en puntos estratégicos y distantes (los obispados, en un caso, y los centros provinciales como Huánuco Pampa o Hatun Xauxa, en el otro). El Tahuantinsuyu, a diferencia de la Triple Alianza, intentó la incanización del espacio conquistado mediante migraciones forzadas, ubicando convenientemente poblaciones confiables en territorios hostiles y viceversa. Sus conquistas no fueron siempre bélicas; la tendencia general parece haber sido buscar alianzas y convenios que con el transcurrir del tiempo se asimilasen al Tahuantinsuyu. Eso no disminuía el carácter impositivo de su gobierno, pero daba el espacio para formas mixtas de control, sin la necesidad de movilizar a su gente. La solución adoptada probablemente se explica por la inexistencia de un ejército profesional a la manera mexica. La rebelión de Manco Inca contra los Pizarro, debe su fracaso al retiro de los combatientes andinos, que no podían abandonar sus tierras por un periodo muy largo, lo que demuestra que antes que soldados eran agricultores.

Otra fórmula de incanización viajó a los centros provinciales a través de su propia estructura administrativa que introducía en las zonas conquistadas, o bajo alianza, la construcción de un santuario solar, un *acllahuasi* o centro de reclutamiento de mujeres jóvenes para realizar trabajos organizados siguiendo el modelo cuzqueño (tejidos, por ejemplo), mitimaes llegados de territorios con

experiencia incaica y algunos oficiales del Cuzco en representación del inca, que usarían el *uzno*, o pequeña plataforma elevada, como símbolo del poder incaico.

Los incas intentaron que los recientes "aliados", o al menos sus líderes, aprendiesen el quechua o, para llamarlo con su nombre propio, el *runa simi* (lengua del hombre), para facilitar las relaciones con el Estado imperial. Una fórmula común consistía en llevar al Cuzco a los hijos nobles de la confederación o Estado sometido para ser educados a la manera incaica. Aunque no tenemos el detalle de las escuelas o maestros, aparte de una información bastante dudosa proporcionada por Garcilaso de la Vega,[178] la convivencia de los jóvenes con la nobleza cuzqueña, o quienes fueran sus tutores, debió ser suficiente para ponerlos a favor de los nuevos amos. Esta educación difiere notablemente de los *telpochcalli* de los plebeyos mexicas o de los *calmécac* de los jóvenes nobles, que a pesar de la rigidez, eran espacios donde se socializaba al niño o adolescente para organizar su vida. No tenemos pruebas de que tal cosa existía entre los incas.

Las festividades, entonces, se convierten en el mejor medio para expresar lo que es incaico. Establecido un calendario, la celebración realizada en el Cuzco, y presidida por el inca, se realizaba al mismo tiempo en todos sus centros provinciales, dirigida por el representante del imperio.

Organizar una relación de fiestas precolombinas choca con las diferentes propuestas para medir el tiempo de las sociedades que en el XVI compartían el espacio andino. La solución que encontraron los cronistas fue ubicar en su calendario solar las festividades que de inmediato reconocieron que se guiaban por un esquema lunar. La

[178] Garcilaso, *Comentarios reales de los incas*, pp. 338-39.

primera fiesta reconocida por Cristóbal de Molina[179] es el Inti Raimi (*raimi* significa celebración, festival). Hoy día se le recuerda como la más importante y desde la década de 1940 se le trató de reconstruir en el Cuzco por razones turísticas. Es evidente que los incas estaban tratando de solarizar el panteón andino, pero no siempre las medidas políticas anulan la larga duración de los respetos religiosos. Es importante recalcar que en esta fiesta los sacrificios de animales incluían a los domésticos (llamas y alpacas) y a los silvestres (guanacos, venados y vicuñas), como indicando que la celebración abrazaba el universo de los hombres y el desconocido de los animales silvestres. Además, al iniciarse en una mañana de mayo (Molina cree que el año incaico comenzaba en este mes: "El primer día de la luna"), sacaban del Coricancha (literalmente "espacio de oro") las estatuas de Punchao o "Sol del amanecer", la de Viracocha (el antiguo dios "creador") e Illapa (dios del trueno, rayo y relámpago). Las colocaban en un lugar privilegiado y los celebrantes caminaban solemnemente alrededor de ellas. Durante la mañana se quemaba una llama en el cerro Huanacaure, situado al sureste de Cuzco, que era la Huaca dominante del Cuzco. En el relato de los hermanos Ayar, uno de ellos permanece allí y reclama el respeto de los habitantes de la capital. Como en muchas religiones, los dioses se alimentan del olor (humo de víctimas sacrificadas en el fuego) de las ofrendas. Al mediodía se quemaba otra llama "en el patio de la dicha casa del Sol", y al atardecer se hacía lo mismo en otro de los cerros que rodean la ciudad, que el cronista llama Aspirani. Junto con la carne de los animales, se ofrecían cestos de coca que también contenían maíz tostado y conchas de mar: el apreciado mullu, al que ya nos hemos referido.

[179] Molina, "Fábulas y ritos de los incas", pp. 25 y ss.

El resto de la celebración consistía en llevar las mismas ofrendas a las elevaciones que rodean el Cuzco, e incluso más allá, en un radio muy amplio, mientras el inca y su corte se trasladaban a la localidad de Matucalla, donde prolongaban la celebración con canciones, bailes y banquetes.

Otra fiesta importante, cuyo interés es compartido por otros cronistas, es la Citua, que Molina sitúa en el mes de agosto, cuando afirma que comienzan las lluvias. En realidad en la actualidad hay que esperar a octubre para que esto suceda. El cronista identifica esta época con el inicio de "muchas enfermedades". Para que "no las hubiere [...] el día de la conjunción de la luna, iba el Inca con todas las personas de su Consejo [...] al Coricancha". La reunión tenía por objeto determinar la manera de celebrarla, ya que cada año se alteraba el ritual, probablemente en relación con lo ocurrido en los días o semanas anteriores y a la opinión de los augures.

Era una fiesta de limpieza ceremonial de la ciudad. Se empezaba obligando a retirarse "a dos leguas" a todos los que no pertenecían a las etnias originales incaicas y a quienes tenían algún defecto físico de nacimiento o adquirido por enfermedad o accidente. También eran arrojados a esa distancia los perros "porque no aullasen". A continuación y en son de batalla, armados como si fuesen a combatir, los grupos seleccionados para ello, divididos en cuatro escuadrones, iban primero a las dos plazas del Cuzco gritando: "Las enfermedades, desastres, desdichas y peligros, salid de esta tierra".

Frente al Coricancha se derramaba chicha por el *utcu* (agujero) ceremonial, y los escuadrones partían en dirección a los caminos que se conducían a los cuatro suyos o regiones que componían el Tahuantinsuyu, llevando "cenizas de sacrificios"; mientras los habitantes sacudían sus ropas en la puerta de sus casas en un accionar que repre-

sentaba echaban fuera los males y pestilencias.[180] Los "guerreros" viajaban varios kilómetros e iban siendo reemplazados por otros, que llevaban las cenizas hasta arrojarlas a los ríos mayores de la cuenca cuzqueña.

En el recuento de Molina, sigue la fiesta del Capac Raimi, cuyo énfasis estaba dirigido a la ceremonia del huarachicu o rito de pasaje de los adolescentes incaicos a la condición de adultos. La festividad era larga y compleja. El cronista la ubica en los primeros ocho días del mes de noviembre e involucraba un cambio de vestimenta (*huara* o *wara* significa calzones o prenda íntima masculina), que empezaba desde el calzado, camisetas o camisas cortas con nuevos adornos y mantas cortas. Llevaban, además, el *llautu* o cordones negros con que ceñían su cabeza y sostenían plumas, que Molina identifica como de tórtolas o palomas de la región. Los jóvenes estaban con el pelo cortado y la ceremonia tenía como testigos mujeres también adolescentes (once o catorce años, dice el cronista). Acompañados de un largo cortejo que incluía a sus padres, se dirigían al Coricancha donde se les unía el inca. A la imagen del Sol se agregaba la de Illapa (no se menciona a Viracocha) y Pacsamama, probablemente una de las imágenes de la Luna (Pacsa Quilla significa "Luna de claridad suave"),[181] de la que se encargaban las mujeres. El punto central de la ceremonia era subir al cerro Huanacauri al noveno día, en ayunas, en un esfuerzo con visos de competencia, mientras que los sacerdotes sacrificaban una llama por cada participante. El larguísimo *tour de force* incluía recibir azotes con las huaracas (*waraka*) u hondas que les daban los propios parientes, para advertirles las durezas de la vida. Finalmente, recibían formalmente la condición de adul-

[180] D'Altroy, *The Incas*, p. 155.

[181] Lira, *Diccionario kkechua-español*, p. 727.

tos al regreso de otra ascensión, esta vez al cerro Yavira, en cuya base los esperaba el propio inca. Concluía la ceremonia cuando los parientes arropaban a los jóvenes con pieles de puma.

Para Molina, la fiesta del huarachicu (*warachikuy*) continuaba en el mes de diciembre, con algunas rupturas del ritmo ritual. A partir del primer día, los jóvenes podían quebrar la dieta y comer sal y ají que, junto con las relaciones sexuales, eran señales de abstinencia que se guardaban en los Andes. Lo novedoso de este periodo es la presencia de los mallkis o momias de los nobles que en su totalidad se les sacaba a la plaza, "y les traían de comer y beber a los muertos como si estuvieran vivos". Al hacerlo, se reforzaba el sentido de unión de la clase noble y el liderazgo de cada una de las panacas o familias reales, encabezadas por el antepasado en ese estado liminar que lo hacía participar del mundo de los vivos y del más allá. De acuerdo al conteo de nuestro cronista, el 18 de diciembre, los jóvenes presentaban sus respetos a las momias, situación que se repetía al día siguiente, así como los sacrificios de llamas cuyos restos, como los de las otras ceremonias de estas fechas, se arrojaban al río Capimayu. Días después, pasado el regocijo, concluía el rito de pasaje juvenil.

La fiesta de la Capa Cocha es una macabra celebración divulgada por los incas como acción de súplica para el bienestar del inca y en general de la comunidad a su mando. Se trataba de sacrificios infantiles: niños de ambos sexos, que Cristóbal de Molina[182] señala como de diez años, que llegaban de todos los rincones del imperio para ser inmolados ante el reclamo del inca de turno. Como todas las instituciones del apogeo del Tahuantinsuyu, también este infanticidio masivo se le atribuye a Pachacuti, el vencedor de los chancas, quien habría sido el primero en convocarlo. No hay señalada una época del año para llevar a cabo la Capac Cocha, porque su función era aplacar los males desatados por la naturaleza (derrumbes, inundaciones, temblores, sequías) en la comunidad, o bien para restablecer la salud del inca.

Los niños morían dos veces: primero, ritualmente, después de dar dos vueltas en torno a las "estatuas" de Viracocha, el Sol, Illapa y la Luna, y luego, dividido el grupo de víctimas en el punto de partida de los cuatro suyos, eran conducidos por las "huacas" a santuarios designados para recibir este sangriento tributo. Los niños morían ahogados, nos dice Molina, aunque hay otros testimonios de que en determinados casos, probablemente cuando los niños eran de mayor rango, en que se desplazaban a la cumbre de las montañas para que, envueltos en ropas ceremoniales y con ofrendas diversas (figuras de oro vestidas, adornos de plumas, figuras de llama hechas de concha), fuesen ultimados de un golpe.[183] Este tipo de ofrendas, de difícil acceso para los estudiosos, ha sido hallado en los picos de las montañas o en sus alrededores, en Perú, Chile, Argentina, y su atuendo prueba de que se trata de sacrificios ordenados por las autoridades incaicas de la región, por lo menos.

También los niños sacrificados por el bienestar del inca morían dos veces. Elegidos los que gozarían de ese privilegio, se les frotaba con el cuerpo del monarca, que ritualmente absorbía la energía de la víctima. Una vez concluida la ceremonia, el niño o niña regresaba a su lugar de origen donde era sacrificado. Hay la noticia de que se elegía a hijos de curacas o jefes étnicos, que al consentirlo elevaban su rango, y el niño, enterrado vivo, convertía el

[182] Molina, "Fábulas y ritos de los incas", pp. 69 y 77.

[183] Reinhard, *The Ice Maiden*.

lugar en un santuario, beneficiando la producción de las regiones donde había nacido.[184]

Una mirada retrospectiva a nuestra síntesis nos lleva al tema de la cronología. Ya hemos demostrado que europeos y andinos construían la dimensión del tiempo desde propuestas muy diferentes. La única manera con que los europeos pudieron lidiar con el relato de la nobleza vencida fue describirla a partir de sus reglas, es decir, situando a los incas en sucesión cronológica y ligándolos en términos de parentesco. Aun así, reducidos a diez o doce incas (depende si incluimos o no a Huáscar y Atahualpa), el paso del grupo étnico incaico al Tahuantinsuyu –capaz de construir andenes como Pisac, espacios de recreo como Machu Picchu, áreas bajo control en Chachapoyas, o capitales provinciales como Tumibamba– no parece real hasta que surge un héroe civilizador (real o imaginario) y unos sucesores con sed de conquista.

Los incas construyeron la saga de los chancas para justificar la presencia iluminadora de un nuevo dios que enaltece a un joven de sangre real y lo convierte en el que transformará el universo. Si nos ceñimos a los hechos históricos en sentido estricto, los europeos sólo pueden dar cuenta de un aspirante al trono, Atahualpa, al que capturaron muy lejos del Cuzco, lugar que posiblemente él ni siquiera conocía. También dan noticia de Huáscar, aunque cabe la duda si alguna vez lo vieron antes que su hermano lo mandase arrojar al río Andamarca. Es verdad que conocieron a muchas personas que habían sabido con certeza de las acciones de Huayna Capac y a los muy pocos que lo habían visto de cerca, pero podríamos conceder que también se trata de un inca "histórico". Su padre Tupac Yupanqui tuvo que ser una figura guerrera por excelencia para poder hablar de límites imperiales tan dilatados, y su abuelo Pachacuti, aunque se le impongan fechas probables de nacimiento y muerte, es evidente que camina más por la senda del mito.

[184] Millones, *Historia y poder en los Andes centrales*, pp. 132-33; Millones, *Todos los niños se van al cielo*, pp. 51-52.

Los incas nos hablan más con sus restos arqueológicos. Necesitamos un trabajo detallado en el propio casco urbano del Cuzco, donde las crónicas nos pueden guiar a través de sus asombrados escritores. Es notorio que su cerámica, de decoración más bien geométrica, resulta menos indicativa del pensamiento de sus artistas; algo mejor pueden ser los resultados al trabajar con sus textiles, en especial con los trajes de la nobleza, cuyos tocapus y adornos de cabeza son impactantes. Pero lo que más hay que aprovechar es la potente arquitectura, no por el lujo de sus edificios, que está perdido (ya que el saqueo europeo los convirtió en despojos), sino más bien por la vocación paisajística con que fueron ubicados. Aun en la soledad de la puna, Huánuco Pampa es de una solemnidad impresionante, o bien Vilcashuamán, que brilla bajo la iglesia colonial construida sobre el templo, y el uzno inmediato nos invita a reflexionar sobre el gobierno provincial incaico. No olvidamos a Machu Picchu, que se supone coto cerrado del propio Pachacuti, pero basta con los palacios incaicos encerrados en el moderno laberinto que es la ciudad del Cuzco.[185]

El rescate etnográfico reciente, luego de la guerra interna que sufrió el Perú (1980-1993), probablemente nos dirá algo más, a pesar de las dificultades teóricas y prácticas ya señaladas. Pero sobre todo, estamos a la espera de un observador capaz de jugar con todas las disciplinas posibles para inventar los caminos que nos falta recorrer.

[185] Niles, *The Shape of the Inca History*, pp. 263-97.

10. Epílogo

Los incas no dejaron sólo ruinas materiales. A su desaparición como ente político y sistema religioso se abrieron dos caminos. En primer lugar, el rechazo de su imagen por la decepción que causó su inútil defensa frente a los europeos. La manifestación más importante fue el movimiento mesiánico del Taki Onqoy, perseguido sistemáticamente desde 1565 por el R. P. Cristóbal de Albornoz. En su propuesta, la derrota de los europeos nacería de la unión de las huacas, descartando al inca y al Sol como líderes. En segunda instancia, con el paso de los años, el recuerdo idealizado de los incas, en contraste con los gobiernos de la Colonia y de la República, convirtió a los señores del Cuzco en los nostálgicos héroes de una época dorada en la que no existían males. Sobre esta memoria, que tomó fuerza durante el indigenismo, nació la idea del regreso del inca, apoyada por la representación de "El drama de la captura y muerte del inca Atahualpa". Esta pieza, coreográfica en algunos casos y teatral en otros, se representó y se sigue haciendo a lo largo de los Andes, y tiene actores y público desde Ecuador hasta Argentina. En la década de 1960 se divulgó el mito del retorno del inca, especialmente porque el escritor José María Arguedas fue uno de los recopiladores, y su difusión coincidió con el prestigio de la Revolución de Cuba en América Latina.

"El drama de la captura y muerte de Atahualpa", en su primera versión, fue escrito probablemente en el siglo XVI con el propósito de catequizar a los indígenas. Nace con seguridad de la "Danza de moros y cristianos", que era popular en España antes del Descubrimiento, y que en México da origen a la "Danza de la Conquista", en la que el personaje central es Moctezuma. Hoy en el Perú existen muchas versiones regionales, con variantes que sólo tienen en común el hilo histórico del encuentro de Cajamarca, pero los personajes y el desarrollo final pueden variar de manera notable.

El mito de Incarrí (de Inca-Rey) también tiene numerosas variantes: las recogidas pasan ya de medio centenar. La guerra interna del Perú (1980-1993) introdujo a su vez modificaciones en las expectativas de la población andina que afectaron al mito, cuya estructura es muy simple: los españoles cortaron la cabeza del inca, la cual se regenera y a partir de ella está creciendo el resto del cuerpo (como de una semilla). Cuando el inca esté completo volverá a salvar a su pueblo.

Pero en muchas de las zonas afectadas por Sendero Luminoso (por ejemplo Parinacochas, Ayacucho) recrearon el mito con la desilusión de otra promesa incumplida: esta vez la cabeza del inca estaba encerrada en una olla que debió ser abierta a los nueve meses. La impaciencia de quienes esperaban su regreso, hizo que destaparan la vasija antes de que el plazo se cumpliera, y en consecuencia el inca no regresará.

Si tomamos el relato mítico como reflejo de las condiciones sociales, en las actuales circunstancias, el final de la desesperación resulta fatalmente correcto. Pero parece desmentido por la representación dramática, en que la muerte de Atahualpa es entendida por el público y los actores como parte de un juego escénico. Al final, en la reunión festiva que sigue a la pieza teatral, todos, incluso el inca, reaparecen bailando. Aún recuerdo lo que me dijeron en Carhuamayo, Junín: "Aquí nadie muere de verdad, el inca y todos estamos de fiesta".

Bibliografía general

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Historia de la nación chichimeca* [entre 1610-1640], en *Obras históricas*, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1977, vol. II, pp. 5-263.

Arias, Jacinto, *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, 2ª ed., Gobierno del Estado de Chiapas-Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1990.

Ávila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochirí* [1598] (traducción de José María Arguedas, introducción de Luis Millones e Hiroyasu Tomoeda), Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, 2007.

Bauer, Brian S., *The Development of the Inca State*, University of Texas Press, Austin, 1992.

——, y Charles Stanish, *Las islas del Sol y de la Luna*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 2003.

Benson, Elizabeth P., *The Mochica*, Praeger, Nueva York, 1972.

——, "The Lord, the Ruler. Jaguar Symbolism in the Americas", en Nicholas J. Saunders (ed.), *Icons of Power. Feline Symbolism in the Americas*, Routledge, Londres y Nueva York, 1998.

——, "Cambios de temas y motivos en la cerámica moche", en Santiago Uceda y Elías Mujica (eds.), *Moche. Hacia el fin del milenio*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad Nacional de Trujillo, Lima, 2003.

Betanzos, Juan de, *Suma y narración de los incas* [1556], Polifemo, Madrid, 2004.

Bonavia, Duccio, *Los camélidos sudamericanos*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1996.

——, "The Origins of the Inca and the Chanca Question", en Laura Laurencich Minelli (ed.), *The Inca World. The Development of Pre-Columbian Peru, A. D. 1000-1534*, University of Oklahoma Press, Norman, 2000.

Bourget, Steve, *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, University of Texas Press, Austin, 2006.

Burger, Richard, *Chavin and the Origins of Andean Civilization*, Thames and Hudson, Londres, 1992.

Burgoa, fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América* [1674] (edición facsimilar), Gobier-

no del Estado de Oaxaca-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Porrúa, México, 1997.

Cabello Valboa, Miguel, *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo* [1586], Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Facultad de Letras-Instituto de Etnología, Lima, 1951.

Calancha, Antonio de la, *Crónica moralizada* [1638], Ignacio Prado Pastor, Lima, 1976.

Campana, Cristóbal, *Chan Chan del Chimo*, Orus, Lima, 2006.

Cardale de Schrimpff, Marianne, "Cazando animales en el bestiario cosmológico: el cocodrilo en el suroeste de Colombia y en regiones vecinas del Ecuador (800 a.C. a 500 d.C.)", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 35, n. 3., Lima, 2006, pp. 409-31.

Carrera, Fernando de la, *Arte de la lengua yunga* [1644], Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1939.

Cerrón Palomino, Rodolfo, "Cuzco: la piedra donde se posó la lechuza. Historia de un nombre", *Lexis*, vol. 30, n. 1, Lima, 2006, pp. 143-84.

——, "Ollantay: topónimo antes que antropónimo", *Lexis*, vol. 30, n. 2, Lima, 2006, pp. 323-40.

Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú. Primera parte* [1533], Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de Historia, Lima, 1984.

Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript [1562-1563], University of Texas Press, Austin, 1995.

Códice Borgia (edición facsimilar), Fondo de Cultura Económica-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck- und Verlagsanstalt, México, 1993.

Códice Pérez (Chilam Balam de Maní) [recopilado en 1837] (traducción de Ermilo Solís Alcalá), Liga de Acción Social, Mérida, 1949.

Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias [segunda mitad del siglo XVI] (estudio preliminar y apéndice de Manuel Orozco y Berra, advertencia de José F. Ramírez), Leyenda, México, 1944.

Códice Selden II o *Rollo Selden*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, 4 vols., Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964, vol. II, pp. 104-14.

Códice Tudela [1554] (edición facsimilar), Ediciones Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1980.

Códice Vaticano A. 3738 [1562-1566], Fondo de Cultura Económica-Akademische Druck- und Verlagsanstalt, México, 1996 .

Códice Vindobonensis Mexicanus I (edición facsimilar), Fondo de Cultura Económica-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck- und Verlagsanstalt, México, 1992.

Cook, Anita, "The Politico-Religious Implications of the Huari Offering Tradition", *Diálogo Andino*, n. 4, Arica, 1985, pp. 203-222.

Cordy-Collins, Alana, "Cotton and the Staff God of an Ancient Chavin Textile", en Ann Pollard Rowe, Elizabeth P. Benson y Anne Louise Schaffer (eds.), *The Junius B. Bird Pre-Columbian Textile Conference*, The Textile Museum, Dumbarton Oaks, Washington D. C., 1979, pp. 51-60.

——, "La sacerdotisa y la ostra: ¿queda resuelto el enigma del *Spondylus*?", *Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz* (edición del Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera), Fundación Telefónica, Lima, 1999, pp. 17-33.

Covarruvias, Sebastián, *Tesoro de la lengua española* [1611], Altafulla, Barcelona, 1993.

D'Altroy, Terence N., *The Incas*, Blackwell, Malden, 2003.

Donnan, Christopher B., *Moche Art of Peru*, Fowler Museum of Cultural History-University of California, Los Ángeles, 1978.

——, y Donna McClelland, *Moche Fineline Painting. Its Evolution and Its Artists*, Fowler Museum of Cultural History-University of California, Los Ángeles, 1999.

Durston, Alan, "Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript", *Colonial Latin American Review*, vol. 16, n. 2, Routledge, diciembre de 2007, pp. 227-41.

Duviols, Pierre, "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas", *Journal de la Société des Américanistes*, t. CVI-1, París, 1967, pp. 7-39.

Dyk, Anne, *Mixteco Texts*, Summer Institute of Linguistics-University of Oklahoma Press, Norman, 1959.

El libro de los cantares de Dzitbalché [posible copia del siglo XVIII de un documento antiguo] (edición facsimilar, textos, transcripción, traducción y notas de Alfredo Barrera Vásquez), en Martha Ilia Nájera Coronado, *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México-Insti-

tuto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 2007, pp. 135-84.
El ritual de los bacabes [copia de 1779 de un documento del siglo XVII (?)] (edición facsimilar, con transcripción, traducción, notas y glosario de Ramón Arzápalo Marín), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 1987.
El Título de Totonicapán [copia de entre 1650-1725 de un documento de 1554] (edición facsimilar, traducción y comentario de Robert M. Carmack y James L. Mondloch), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 1983.
Elson, Ben, "The Homshuk: A Sierra Popoluca Text", *Tlalocan*, vol. 2, n. 3, 1947, pp. 139-214.
Evans-Pritchard, Edward Evan, *Nuer Religion*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1974.
Foster, George M., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, University of California Press, Berkeley, 1945.
García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, 1968, pp. 279-311.
García, Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo* [1607], Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas* [1609], Fondo de Cultura Económica, Lima, 1991.
Garibay K., Ángel María, *Veinte himnos sacros de los nahuas* (paleografía, versión, introducción, notas de comentario y apéndices de Ángel María K. Garibay), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Historia, colección Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, serie Informantes de Sahagún, n. 2, México, 1958.
Garza, Mercedes de la, "La expresión literaria de los mayas antiguos", en Beatriz Garza y Georges Baudot (eds.), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 1, Siglo XXI, México, 1996, pp. 184-206.
Gisbert, Teresa, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Gisbert, La Paz, 1994.
——, *El paraíso de los pájaros parlantes*, Universidad Nuestra Señora de La Paz-Plural, La Paz, 1999.
González Carré, Enrique, *Los señoríos chankas*, Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Lima, 1992.

González Holguín, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lingua qquichua o del Inca* [1608], Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1989.
González Ramos, Gildardo, *Los coras*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1972.
Guaman Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615], 3 vols. (edición de John Murra y Rolena Adorno), Siglo XXI, México, 1980.
Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
Hesiodo, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*, Alianza Editoral, Madrid, 2003.
Historia de los mexicanos por sus pinturas [1547], en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1965, pp. 21-90.
Historia de México (Histoire du Mechique) [siglo XVI], en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1965, pp. 91-120.
Historia tolteca-chichimeca [1550-1560 (?)] (edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García; traducción de Luis Reyes García), Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.
Hollenbach, Elena E. de, "El origen del Sol y de la Luna. Cuatro versiones en trique de Copala", *Tlalocan*, vol. 7, 1977, pp. 123-70.
——, "El mundo animal en el folklore de los triques de Copala", *Tlalocan*, vol. 8, 1980, pp. 437-90.
Isbell, William H., "Huari Administration and the Orthogonal Cellular Architecture Horizon", en William H. Isbell y Gordon McEwan (eds.), *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government*, Dumbarton Oaks, Washington D. C., 1991, pp. 293-315.
——, *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*, University of Texas Press, Austin, 1997.
——, "Reflexiones finales", *Boletín de Arqueología* PUCP. *Huari y Tiwanaku: Modelos* vs. *evidencias. Segunda parte*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002, pp. 455-79.
Itier, César, "Estudio y comentario lingüístico", en Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* [1613], Instituto Francés de Estudios Andinos-

Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1993, pp. 127-78.
Julien, Catherine, *Reading Inca History*, University of Iowa Press, Iowa, 2000.
Kosok, Paul, *Life, Land and Water in Ancient Peru*, Long Island University Press, Nueva York, 1965.
Laboratorio de Arqueología, *Los chankas: cultura material*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, 1987.
Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán* [1566], 12ª ed., Porrúa, México, 1982.
Lanning, Edward, *Peru Before the Incas*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1967.
Larco Hoyle, Rafael, *Los mochicas*, Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima, 2001.
Leyenda de los soles, en *Códice Chimalpopoca* [1558] (traducción de Primo Feliciano Velázquez), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1945, pp. 119-64 y facs.
Libro de Chilam Balam de Chumayel [1782] (prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.
Lira, Jorge A., *Diccionario kkechua-español*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1944.
Lizárraga, Reginaldo de, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, t. CCXVI, Madrid, 1968.
López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980.
——, "Los rostros de los dioses mesoamericanos", *Arqueología Mexicana*, n. 20, 1996, pp. 6-19.
——, "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías", en Antonio Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Obra Social y Cultural Cajasur-Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, España, 1997, pp. 19-43.
——, "Los paradigmas, el núcleo duro y la idea de la muerte en Mesoamérica", en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006, pp. 355-67.

——, "Los reyes subterráneos", *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Cultura Maya*, en prensa.
——, Alfredo, y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
López Cogolludo, fray Diego, *Historia de Yucatán* [1656], 5ª ed., 2 vols., Academia Literaria, México, 1957.
López de Gómara, Francisco, *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias* [1555], Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, t. XXII, Madrid, 1946.
Lumbreras, Luis G., "Sobre los Chankas", en *Actas y trabajos en el II Congreso Nacional de Historia del Perú*, t. 1, Centro de Estudios Históricos Militares del Perú, Lima, 1959, pp. 211-42.
Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, 2 vols., Instituto Nacional Indigenista, México, 1986.
Lyon, Patricia J., "Arqueología y mitología: la escena de 'los objetos animados' y el tema de 'el alzamiento de los objetos'", *Scripta Etnologica*, n. 6, Buenos Aires, 1981, pp. 1105-108.
Manzanilla, Linda, *Akapana. Una pirámide en el centro del mundo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.
Mason, J. Alden, "Folk-tales of the Tepecanos", *The Journal of American Folk-lore*, vol. 27, n. 104, 1914, pp. 148-210.
Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1978.
Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana* [1596], 4 vols., Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945.
Mesía, Christian, *Intransite Spatial Organization at Chavín de Huantar During the Andean Formative: Three Dimensional Modeling, Stratigraphy and Ceramic*, tesis de doctorado, Stanford University, Stanford, 2007.
Miller, Walter S., *Cuentos mixes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1956.
Millones, Luis, "Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra: estudio de dos complejos religiosos en el área andina", en Luis Millones e Hiroyasu Tomoeda (eds.), *El hombre y su ambiente en los Andes centrales*, Museo Nacional de Etnología de Japón, Osaka, 1982, pp. 229-74.
——, *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*, Alianza Universitaria, Madrid, 1987.

——, "Túcume: 500 años después", en Thor Heyerdahl et al., *Túcume*, Banco de Crédito del Perú, Lima, 1996, pp. 279-315.
——, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad Pablo de Olavide-Fundación El Monte, Sevilla, 1997.
——, "La nostalgia del pasado glorioso: Ayacucho, 1919-1959", en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds.), *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2005, pp. 195-232.
——, "La tabla del fin del mundo", en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds.), *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2005, pp. 163-94.
——, *El largo camino del mesianismo andino*, Sarita Cartonera, Lima, 2007.
——, *Todos los niños se van al cielo*, Instituto Riva Agüero, Lima, 2007.
—— (ed.), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima, 1990.
Molina, Cristóbal de, "Fábulas y ritos de los Incas", en *Las crónicas de los Molinas* [1579], Librería e Imprenta Miranda, colección Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, serie I, t. IV, Lima, 1943.
Molina, fray Alonso de, *Confesionario mayor de la lengua mexicana y castellana* [1569], Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.
Montaigne, Michel de, *Ensayos completos* (traducción de Juan G. de Luaces), Porrúa, colección Sepan cuantos..., México, 1991.
Muñoz, Ramón, *Huamanga vindicada. Obra histórica de Ayacucho* [1803], Junta Municipal Transitoria de Huamanga, Ayacucho, 1947.
Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas* [ca. 1585] (edición facsimilar del manuscrito de Glasgow), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1981.
Narváez Vargas, Alfredo, *Dioses, encantos y gentiles*, Talleres Gráficos de Impresiones del Castillo, Chiclayo, 2001.
Niles, Susan A., *The Shape of the Inca History*, University of Iowa Press, Iowa, 1999.
Ortloff, Charles R., y Alan L. Kolata, "Climate and Collapse: Agro-Ecological Perspectives on the Decline of the Tiwanaku State", *Journal of Archaeological Science*, n. 20, 1993, pp. 195-221.

Ovidio (Publio Ovidio Nasón), *Las metamorfosis*, Juventud, Barcelona, 1991.
Pardo, Luis, *Historia y arqueología del Cuzco*, Imprenta del Colegio Militar Leoncio Prado, Callao, 1957.
Pérez Bocanegra, Juan, *Ritual formulario e instrucción de curas, para administrar a los naturales de este reino...*, Gerónimo de Contreras Impresor, Lima, 1631.
Pillsbury, Joanne, "The Thorny Oyster and the Origins of Empire: Implications of Recently Uncovered *Spondylus* Imagery from Chan Chan, Peru", *Latin American Antiquity*, vol. 7, n. 4., diciembre de 1996.
——, *Sculpted Friezes of the Empire of Chimor*, tesis de doctorado, Columbia University, 1993.
Pizarro, Hernando, "A los magníficos señores oidores de la Audiencia Real de Su Magestad, que residen en la ciudad de Santo Domingo", en Conde de Canilleros (comp.), *Tres testigos de la conquista del Perú* [1533], Espasa Calpe, Buenos Aires, 1953.
Pizarro, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* [1571], Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1978.
Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne, y Olivia Harris, *Qaraqara-Charca. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural-FBCB-Universidad de San Andrés, La Paz, 2006.
Ponce Sanginés, Carlos, *Tunupa y Ekako*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1969.
Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché [1703] (traducción de Adrián Recinos), Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
Popul vuh (traducción de Dennis Tedlock), Simon and Schuster, Nueva York, 1996.
Preuss, Konrad Theodor, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1982.
Quilter, Jeffrey, "The Moche Revolt of the Objects", *Latin American Antiquity*, vol. 1, n. 1, 1990, pp. 42-65.
Ramos, Luis, y Concepción Blasco, *Poblamiento y prehistoria de América*, Anaya, Madrid, 1988.
Ramos Gavilán, Alonso, *Historia del santuario de la Virgen de Copacabana*, Ignacio Prado Pastor, Lima, 1988.
Reinhard, Joan, *The Ice Maiden*, National Geographic, Washington, 2005.

Relación de las cerimonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541) (edición facsimilar) Balsal, Morelia, 1977.
Rick, John, "Chavín de Huántar. Evidence for an Evolved Shamanism", en Douglas Sharon (ed.), *Mesas and Cosmologies in the Central Andes*, vol. 44, San Diego Museum, San Diego, 2006, pp. 101-12.
——, "Evolution of Authority and Power at Chavin de Huantar, Peru", en Kevin Vaughn, Dennis Ogburn y Christina Conlee (eds.), *Foundations of Power in the Prehispanic Andes*, vol. 14, American Anthropological Association, Los Ángeles, 2005, pp. 71-89.
Ritos y tradiciones de Huarochirí (traducción de Gerald Taylor), Instituto Francés de Estudios Andinos-Banco Central de Reserva-Universidad Particular Ricardo Palma, Lima, 1999.
Rostworowski, María, *Ensayos de historia andina, II. Pampas de Nasca, género, hechicería*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2006.
Rowe, Ann P., *Costumes and Featherwork of the Lords of Chimor*, The Textile Museum, Washington D. C., 1984.
Rowe, John, *Chavin Art. An Inquiry into Its Form and Meaning*, The Museum of Primitive Art, Nueva York, 1962.
Rubiños y Andrade, Justo Modesto, "Un manuscrito interesante. Sucesión cronológica de los curas de Mórrope y Pacora", *Revista Histórica*, t. X, entrega III, Instituto Histórico del Perú, Lima, 1936, pp. 289-363.
Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. II (notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso), Fuente Cultural, México, 1953, pp. 17-130.
Sahagún, fray Bernardino de, *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana* [1577] (edición facsimilar), 3 vols., Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación, México, 1979.
——, *Historia general de las cosas de Nueva España* [1577], 3 vols., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2000.
Salomon, Frank, *Native Lords of Quito in the Age of the Incas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
——, *The Cord Keepers, Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*, Duke University Press, Durham y Londres, 2004.
San Agustín, *Confesiones*, Obras Maestras, Barcelona, 1951.

Sandweiss, Daniel H., y Alfredo Narváez, "El pasado de Túcume", en Thor Heyerdahl et al., *Túcume*, Banco de Crédito del Perú, Lima, 1996.
Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de, *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* [1613], Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1993.
Santo Tomás, Domingo de, *Léxicon, o vocabulario de la lengua general del Perú* [1560], Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1951.
Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia de los incas* [1572], Emecé, Buenos Aires, 1942.
Schaedel, Richard P., "The Huaca 'El Dragón'", *Journal de la Société des Americanistes*, t. LV-2, 1966, pp. 383-496.
——, "The Huaca Pintada of Illimo", *Archaeology*, vol. 31, n. 1, enero-febrero de 1978, pp. 27-37.
——, "The Transition from Chiefdom to State in Northern Peru", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Ámsterdam, 1982.
Schreiber, Katharina J., "Wari Imperialism in the Middle Horizon, Peru", *Anthropological Papers*, n. 87, Museum of Anthropology-University of Michigan, Ann Arbor, 1992.
Seis versiones del diluvio, Secretaría de Educación Pública-Dirección General de Culturas Populares, México, 1983.
Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* [1656], en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. I (notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso), Fuente Cultural, México, 1953, pp. 47-368.
Shaw, Mary, *Según nuestros antepasados... Textos folklóricos de Guatemala y Honduras*, Instituto Lingüístico de Verano-Instituto Indigenista Nacional-Esso Central America, Guatemala, 1972.
Shimada, Izumi, *Cultura Sicán*, Edubanco, Lima, 1995.
Silverman, Helaine, *Cahuachi in the Ancient Nasca World*, University of Iowa Press, Iowa, 1993.
Silverman, Helaine, y Donald A. Proulx, *The Nasca*, Blackwell, Malden, 2002.
Tello, Julio C., *Chavín. Cultura matriz de la civilización andina*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1960.

Thompson, J. Eric S., *Grandeza y decadencia de los mayas*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Topic, John R., "From Stewards to Bureaucrats: Architecture and Information Flow at Chan Chan, Peru", *Latin American Antiquity*, vol. 14, n. 3, 2003, pp. 243-74.

Topic, Theresa L., "The Early Intermediate Period and Its Legacy", en Michael E. Mosley y Kent C. Day (eds.), *Chan Chan: Andean Desert City*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982, pp. 255-84.

Torero, Alfredo, *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*, Instituto Francés de Estudios Andinos-Horizonte, Lima, 2002.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra* [1615], 8 vols., Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1983.

Uceda, Santiago, "Esculturas en miniatura y una maqueta de madera", en Santiago Uceda, Elías Mujica y Ricardo Morales (eds.), *Investigaciones en la Huaca de La Luna*, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 1997, pp. 151-76.

Uhle, Max, *Pachacamac* [1903], University of Pennsylvania-The University Museum of Archaeology and Anthropology, Filadelfia, 1991.

Wolfe, Elizabeth Farkass, "The Spotted Cat and the Horrible Bird, Stylistic Change in Nasca 1-5 Ceramic Decoration", *Ñawpa Pacha*, n. 19, Instituto de Estudios Andinos, Berkeley, 1981.

Zevallos Quiñones, Jorge, "La parte baja: 'el Valle de Chimo'", *El agua en la ciudad de Trujillo, historia de su abastecimiento*, vol. 2, Servicio Sedapat-Normas Legales, Trujillo, 1991, pp. 65-77.

——, "Primitivas lenguas de la costa", *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*, n. 8, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 2003, pp. 377-80.

Zingg, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols., Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

Zurita, Alonso de, *Breve y sumaria relación*, en Juan Bautista Pomar y Alonso de Zurita, *Relaciones antiguas (siglo XVI)*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 65-205.

Glosario

aguacate. (Del náhuatl *ahuácatl.*) Árbol de la familia de las lauráceas. Palto. || Su fruto (*Persea americana*).

ahuehuete. (Del náhuatl *ahuéhuetl.*) Árbol de la familia de las cupresáceas (*Taxodium mucronatum*).

Aiapoec. Literalmente "el hacedor" en las voces traducidas por la gramática de la "lengua yunga" de Fernando de la Carrera. La arqueología moderna, a partir de Rafael Larco Hoyle, ha aplicado este nombre a las representaciones mochicas de seres sobrenaturales que se identifican con el dios creador.

ajolote. (Del náhuatl *axólotl.*) Urodelo de la familia de los ambistomátidos. Es un fenotipo neoténico o sea que se puede reproducir antes de tomar la forma adulta, por lo que conserva sus branquias (*Ambystoma mexicanum*).

altépetl. (Náhuatl.) Ciudad, poblado. || Gobernante. || Su significado "agua-cerro" remite a la proyección del Monte Sagrado en la orografía próxima a una población, y del cerro venerado al asentamiento mismo y a su gobernante.

Atahualpa. (Del quechua *Atawallpa.*) Último de los incas, o al menos pretendiente al gobierno del Tahuantinsuyu. Con las tropas veteranas de su padre Huayna Capac, derrotó a su hermano y rival Huáscar (del quechua *Waskar*). En Cajamarca, sierra norte del Perú, fue interceptado por la hueste española que lo capturó y decidió eliminarlo antes de seguir hacia el Cuzco.

auqui. (Del quechua *awki.*) Señor. Amo de la región. || Cerro prominente o más respetado. || Deidad local o regional que se expresa a través de las montañas. Se le llama también huamani (del quechua *wamani*).

ayahuasca. (Del quechua *ayawaska.*) Literalmente "soga del muerto". Es el nombre común de la trepadora *Banisteriopsis caapi*, usada por sus poderes psicoactivos en la Amazonia.

aztecas. Véase mexicas.

bacab (s), bacaboob (pl). (Maya yucateco.) Nombre de los cuatro dioses que sostenían el cielo.

batab. (Maya yucateco.) Gobernante de una entidad política. Su nombre significa "el del hacha".

Cacha. (Del quechua *Kacha.*) San Pedro de Cacha. Distrito de la provincia de Canchis. Departamento del Cuzco. Allí se encontraba el templo dedicado al dios Viracocha.

calpa. (Del quechua *kallpa.*) Fuerza, vigor, energía. || Ceremonia del sacrificio de un camélido con fines proféticos y para asegurar el éxito de una empresa.

calpultéotl. (Náhuatl.) Dios patrono del *calpulli.*

calpulli (s), **calpultin** (pl). (Náhuatl.) Comunidad gentilicia que se decía descendiente de un personaje semidivino, identificado con el dios patrono. Sus vínculos económicos se basaban en la tenencia de la tierra, en el oficio común y en su carácter de unidad administrativa y fiscal.

Cihuacóatl. (Náhuatl.) Nombre del funcionario que acompañaba al *tlahtoani* en el poder, con funciones administrativas, judiciales y militares, en Mexico-Tenochtitlan y otras poblaciones de lengua náhuatl. Su cargo era vitalicio y era nombrado por éste. Su nombre era el de la diosa terrestre "Serpiente femenina".

copal. Resina aromática obtenida de distintos árboles, entre ellos algunos de la familia de las burseráceas (*Bursera jorullensis, B.* sp.).

coras. Pueblo de la familia lingüística yutoazteca, grupo sonorense. Habitan la zona del Occidente.

Cuzco. (Del quechua *Qosqo,* traducción en debate.) La versión tradicional traduce el nombre de la ciudad como "ombligo del mundo". Fue la capital del Tahuantinsuyu y, hasta el siglo XVIII, el centro colonial que rivalizaba con Lima.

chanca. (Del quechua *chanka.*) Confederación de etnias ubicadas en el territorio actual de los departamentos de Huancavelica, Apurímac y Ayacucho. La leyenda creada por los incas nos dice que invadió el Cuzco para apropiarse de sus tierras. El relato de este evento constituye la base de la saga incaica que justifica su llegada al poder.

Chicopaec. Literalmente "el criador" en las voces traducidas por la gramática de la "lengua yunga" de Fernando de la Carrera. Se puede suponer que es el nombre de un dios similar a Aiapoec.

chichin-bacal. (Del maya yucateco *ch'iich'in-bakal.*) Ave parseriforme canora de color negro y pecho amarillo. Tangarilla gargantinegra (*Tanagra* sp.). Su nombre significa "flaco volador", aunque Alfredo Barrera Vásquez lo identificó como nombre genérido de los thráupidos del género *Euphonia,* pequeños pájaros amarillos manchados de negro.

chile. (Del náhuatl *chilli.*) Diferentes plantas herbáceas o arbustivas de la familia de las solanáceas, de frutos picantes. || Su fruto. Ají (*Capsicum annuum, C. frutenscens, C. pubescens, C. minimum,* etcétera).

chinantecos. Pueblo de la familia lingüística chinanteca. Habitan en la zona de Oaxaca.

chontales de Oaxaca. Pueblo de la familia lingüística hokano-coahuilteca, subfamilia tequistlateca. Habitan en la zona de Oaxaca.

chujes. Pueblo de la familia lingüística maya, grupo uinic. Habitan en la zona del Sureste, en los Altos de Chiapas y en los Altos de Guatemala.

Excan Tlahtoloyan. (Náhuatl.) Tribunal que regía sobre Estados y unidades políticas menores, constituido por tres cabeceras. Su nombre significa "el tribunal de tres sedes". También se le llama Triple Alianza.

guaje. (Del náhuatl *huaxin.*) Reciben este nombre dos plantas muy diferentes: una rastrera, de las familias de las cucurbitáceas, y un árbol de la familia de las crecenciáceas. || Sus respectivos frutos (*Lagenaria siceraria* y *Crescentia* sp.) || Vasija hecha con el epicarpo de estos frutos. || También recibe este nombre un árbol de las leguminosas y su fruto (*Leucaena* sp.).

guajolote. (Del náhuatl *huexólotl.*) Nombre dado al macho de dos especies de pavo (*Meleagris gallopavo, Agriocharis ocellata*).

hierba torcida. Gramínea conocida también como hierba del carbonero. En náhuatl era llamada *malinalli,* nombre que designaba uno de los días del mes (*Epicampes macroura*).

huaca. (Del quechua *waka.*) Hierofanía. Manifestación de lo sagrado. Denominación que abarca cualquiera de sus expresiones: desde una montaña elevada hasta un ser viviente con anomalías físicas.

Huamancanfac. (Origen desconocido.) Dios de la costa que residía en las islas guaneras. Se suponía que las almas difuntas viajaban a su encuentro final en el lomo de los lobos marinos.

huaraca. (Del quechua *waraka.*) Honda o arma arrojadiza que se hace con una cuerda.

huarachicu. (Del quechua *warachikuy.*) Rito de pasaje incaico por el que los jóvenes nobles alcanzaban la condición de adultos y miembros de la élite.

huari. (Del quechua *wari.*) Literalmente significa antiguo, original, autóctono. Es un toponimio que se repite muchas veces en el territorio andino. || También se denomina así a los notables restos arqueológicos ubicados en el departamento de Ayacucho, que conforman la que fuera capital del estado Wari, la contraparte peruana de Tiwanaku en Bolivia.

Huarochirí. (Del quechua *Waruchiri.*) Comunidad ubicada en la sierra del departamento de Lima. La documentación recogida por Francisco de Ávila, a fines del siglo XVI, proviene de ese lugar.

huastecos. Pueblo de la familia lingüística maya, grupo inic. Habitan en el norte de la zona del Golfo de México.

huatyacuri. (Probablemente del quechua *watia*: papas cocidas bajo tierra, y *kurini*: recoger cosas pequeñas.) Nombre propio del dios, hijo de Pariacaca, y uno de los protagonistas del documento de Huarochirí. Su denominación indica la forma humilde que asumía para sorprender a quienes no lo conocían.

huejote. (Del náhuatl *huéxotl.*) Árbol de la familia de las salicáceas (*Salix* sp.).

huicholes. Pueblo de la familia lingüística yutoazteca, grupo sonorense. Habitan en la zona del Occidente.

Inti. (Del quechua *Inti.*) Dios Sol. Padre de los dioses. Al Sol del amanecer se le llamaba Punchau. Era esposo de la Luna, **Quilla** (*Killa*), y los incas eran sus hijos. El auge de esta divinidad está ligado al surgimiento del Tahuantinsuyu.

izote. (Del náhuatl *íczotl.*) Planta de la familia de las liliáceas (*Yucca albifolia, Y. australis*).

jícara. (Del náhuatl *xicalli.*) Fruto del jícaro (*Crescentia cujete*). || Vasija hecha con su epicarpo.

jícaro. (Del náhuatl *xicalli.*) Árbol de la familia de las crecenciáceas. || Su fruto (*Crescentia* sp.) || Vasija hecha con el epicarpo de este fruto.

kukum. (Del maya yucateco *ah k'uk'um.*) Ave de la familia de los trogónidos, de hermoso plumaje caudal verde. Quetzal (*Pharomachrus mocino*). Su nombre significa "señor pluma". Sin embargo, Alfredo Barrera Vásquez dice que, al no pertenecer el quetzal a la península de Yucatán, el poema citado pudo haberse referido al *kumkumil*, el cucúlido llamado correcaminos (*Geococcyx velox pallidus*).

lacandones. Pueblo de la familia lingüística maya, grupo uinic. Habitan en la región selvática de Chiapas.

lúcuma. (Del quechua *lukma.*) Árbol de la familia de las sapotáceas; a pesar de su crecimiento lento, sus frutos son apreciados por su sabor y consistencia peculiares. El dios Huatyacuri se vale de uno de sus frutos para seducir a la diosa Cavillacá.

maguey. (Voz haitiana.) Nombre genérico de los agaves o pitas, plantas de la familia de las amarilidáceas. Su jugo fermentado sirve para hacer la bebida alcohólica llamada pulque (*Agave atrovirens, A. potatorum, A.* sp.).

mahuíztic. (Náhuatl.) Maravilloso, admirable, digno de estima, ilustre, noble, elevado, poderoso.

malinalli. (Náhuatl.) Símbolo de la oposición de los complementarios agua y fuego como dos corrientes enlazadas en forma de torzal, una de color verdiazul y otra amarilla. || Nombre de un día del mes. || Gramínea conocida también como hierba del carbonero (*Epicampes macroura*).

mallqui. (Del quechua *mallki.*) Momias de personajes importantes que las familias reales o panacas preservaban interactuando con ellos para probar su jerarquía. El comportamiento de servidores y parientes creaba la sensación de que participaban, opinaban y actuaban como si fueran seres vivientes.

mañay o maña. (Del quechua *maña.*) Compromiso, súplica, obligación contraída. || Relación establecida entre comunidades o con el mundo sobrenatural para mantener los límites de acción entre seres vivientes y muertos. || Gérmenes.

mayas. Conjunto de pueblos que integran la familia lingüística que lleva su nombre. Habitan en la zona del Sureste.

mexicas. Pueblo antiguo de la familia lingüística yutoazteca, grupo aztecano. Habitaron en la zona del Centro de México. Su capital fue Mexico-Tenochtitlan, ciudad que estuvo ubicada sobre islotes de la cuenca lacustre del Altiplano Central de México.

mezquite. (Del náhuatl *mízquitl.*) Árbol de las leguminosas (*Prosopis juliflora, P.* sp.).

milpa. (Del náhuatl *milpan.*) Campo de cultivo, tierra cultivada, principalmente de maíz.

mixes. Pueblo de la familia lingüística mixe. Habitan en la zona del Golfo.

mixtecos. Pueblo de la familia lingüística oaxaqueña. Habitan en la zona de Oaxaca.

muchik. Lengua hablada en la costa norte del Perú desde el 200 d.C. Se supone que su uso abarcó desde los valles de Chicama hasta Motupe, en la costa norperuana. Hoy ha desaparecido.

mullu. (Del quechua *mullu.*) Concha o coral en términos generales. Considerado como el alimento de los dioses y símbolo de bienestar y riqueza.

nahuallatolli. (Náhuatl.) Lenguaje para la comunicación con los seres sobrenaturales. Significa "lenguaje de lo oculto".

nahualli (s), **nahualtin** (pl). (Náhuatl.) Mago que se creía facultado para externar una de sus almas e invadir el cuerpo de otro ser, principalmente un animal. || Ser invadido por el mago.
nahuas. Conjunto de pueblos de la familia lingüística yutoazteca. Habitan en diversas zonas de lo que fue el territorio mesoamericano. En el Centro de México fueron los pobladores de las ciudades de Tula y Mexico-Tenochtitlan, entre otras muchas poblaciones.
náhuatl. Lengua de la familia yutoazteca, grupo aztecano. Se encuentra distribuida por distintas zonas de lo que fue el territorio mesoamericano. Fue la lengua, entre otros muchos pueblos, de los toltecas y los mexicas.
nopal. (Del náhuatl *nopalli.*) Nombre genérico de plantas de la familia de las cactáceas, caracterizadas por sus tallos aplastados que forman una serie de paletas ovales (*Opuntia ficus-indica, O.* sp.).
oaxaqueña. Conjuntos de pueblos que integran la familia lingüística que lleva su nombre. Habitan la zona de Oaxaca. Los zapotecos fueron los pobladores de la ciudad de Monte Albán.
olmecas. Pueblo antiguo de la familia lingüística mixe. Habitaron principalmente la zona del Golfo de México.
ollin. (Náhuatl.) Movimiento. || Nombre de un día del mes.
otomíes. Pueblos de la familia lingüística otopame, grupo otomiano. Habitan en varias zonas de lo que fue el territorio mesoamericano, principalmente en el Centro de México.
otopame. Familia lingüística dividida en las subfamilias pameana, otomiana y matlatzincana. Habitan en varias zonas de lo que fue el territorio mesoamericano, principalmente en el Centro de México. La subfamilia pameana habitaba más al norte de la frontera septentrional mesoamericana.
pacarina. (Del quechua *paqariq* o también del quechua *paqarin.*) Que aparece, se origina, crea o nace de algo. || Que amanece, el día de mañana. || Lugar donde brotan los seres humanos formados por los dioses. Manantial o laguna donde las etnias andinas consideran que fue el origen de sus antepasados.
Pachacamac. (Del quechua *Pachacamaq.*) Conjunto arquitectónico monumental ubicado en el distrito del mismo nombre, en el valle de Lurín, a pocos kilómetros de Lima. La arqueología nos dice que fue un oráculo anterior a los incas y alcanzó a mantener su importancia hasta la llegada de los europeos.
Pachacuti. (Del quechua *pachakuti.*) "Que da la vuelta al mundo" sería una traducción literal. Es el nombre del héroe-rey que lleva la etnia incaica a la condición de imperio. Como en otras sociedades, su existencia es más bien mítica, pero señala el momento (real o imaginario) en que el Estado incaico inicia su ascenso al poder.

pames. Pueblo de la familia otopame, subfamilia pameana. No pertenecieron a los pueblos mesoamericanos. Habitaba más al norte de la frontera septentrional mesoamericana.
pápagos. Pueblo de la familia lingüística yutoazteca, subfamilia pimana. Habitan en la zona desértica de Sonora y Arizona.
pariacaca. (Del quechua *pariaqaqa.*) Se puede traducir como roca o risco de color bermellón o rojo oscuro. || Nevado de la Cordillera Occidental considerado como Apu o Señor de la etnia de los yauyos.
pescadora. Lengua que se atribuye a las comunidades de pescadores de la costa norte. Probablemente derivación o lenguaje especializado de muchik o quingnam. Desapareció en el siglo XVII.
petate. (Del náhuatl *pétlatl.*) Estera.
pimas. Pueblo de la familia lingüística yutoazteca, subfamilia pimana. Habitan en la zona desértica de Sonora
pochote. (Del náhuatl *póchotl.*) Árbol de la familia de las bombáceas, ceiba (*Ceiba pentandra, C.* sp.).
pom. (Maya yucateco.) Resina aromática obtenida de distintos árboles, entre ellos algunos de la familia de las burseráceas, copal.
popolocas de Puebla. Pueblo de la familia lingüística oaxaqueña, subfamilia mazatecana. Habitan en la parte serrana de Puebla.
pueblos. Nombre genérico dado a distintas etnias indígenas de distintas familias lingüísticas que habitan en la región de "las cuatro esquinas", en los estados de Utah, Colorado, Arizona y Nuevo México, en Estados Unidos de América.
quetzal. (Del náhuatl *quetzaltótotl.*) Ave de la familia de los trogónidos, de hermoso plumaje caudal verde. El nombre significa "ave de la pluma preciosa enhiesta" (*Pharomachrus mocino*).
quichés. Pueblo de la familia lingüística maya, grupo uinic. Habitan en la zona del Sureste, en los Altos de Guatemala.
quingnam. Lengua desaparecida. Se supone vigente en la costa norte al momento de la conquista incaica, entre los valles de los ríos Santa y Pacasmayo.
Rímac. (Del quechua *rimaq* o *limaq.*) Literalmente "el que habla". Nombre del río de la costa central. Es probable que también sea el nombre de un pequeño santuario oracular, donde finalmente se edificó la ciudad de Lima.

sensontle. (Del náhuatl *centzontlatole.*) Ave parseriforme canora que imita los cantos de las otras aves. El nombre significa "Dueño de cuatrocientas voces" (*Mimus polyglottos*).

suyo. (Del quechua *suyu.*) Territorio, región. Una de las cuatro partes del Estado incaico.

Tahuantinsuyu. (Del quechua *Tawantinsuyu.*) Nombre del Estado incaico. Se suele traducir como las cuatro partes del mundo.

Taki Onqoy. (Del quechua *takiy*: cantar, y *onqoy*: enfermedad.) Movimiento mesiánico liderado por Juan Chocne, que fue perseguido por el "extirpador de idolatrías" Cristóbal de Albornoz en 1565. Empezó en Ayacucho, Perú, y todavía era vigente en la década de 1580 en Oruro, Bolivia. Proclamaban que la unión de dioses andinos (excluyendo al Sol y al Inca) había derrotado a Cristo, y que los españoles serían arrojados al mar.

tarascos. Pueblo de la familia lingüística tarasca, sin parientes lingüísticos en Mesoamérica. Habita la zona del Occidente de México, principalmente en el estado de Michoacán.

teáchcauh. (Náhuatl.) Gobernante gentilicio del *calpulli*. El nombre significa "hermano mayor".

teciuhtlazqui (s), **teciuhtlazque** (pl). (Náhuatl.) Mago dedicado a controlar meteoros, en especial ahuyentar el granizo, y a curar enfermedades relacionadas con el agua. Se relaciona su poder con la recepción del golpe de un rayo. El nombre significa "el que lanza fuera el granizo".

tepecanos. Pueblo de la familia lingüística yutoazteca, grupo sonorense. Habita en la zona del Occidente.

tepehuas. Pueblo de la familia lingüística totonaca. Habitan en la zona del Golfo de México.

tetzáuhtic. (Náhuatl.) Espantoso, escandaloso, perverso, ominoso, portentoso.

tewas. Pueblo del estado de Nuevo México, en los Estados Unidos de América.

texcocanos. Pueblo antiguo, parte de cuya población pertenecía a la familia lingüística yutoazteca, grupo aztecano. Su capital fue la ciudad de Texcoco, ubicada al oriente de la cuenca lacustre del Altiplano Central de México; formó parte de la Excan Tlahtoloyan con Mexico-Tenochtitlan y Tlacopan.

Tiahuanaco. (En aymara *Tiwanaku.*) Conjunto monumental ubicado a unos 20 kilómetros de la orilla sur del lago Titicaca (territorio boliviano). Su antigüedad es un tema en debate, pero debió alcanzar su apogeo hacia el año 800 d.C. Su desarrollo parece ser el punto de partida para la formación de estados en expansión cuyas élites habían quebrado el poder de las castas sacerdotales. Durante su expansión llegó a establecer colonias en Moquegua (territorio peruano). Fue la contraparte boliviana del estado Wari.

Titicaca. (Del quechua *Titiqaqa.*) Lago situado en el límite entre Bolivia y el Perú. Se supone ser el punto de comunicación con lo sobrenatural por donde emergió la pareja fundadora del Estado incaico.

tlahtoani (s), **tlahtoque** (pl). (Náhuatl.) Gobernante supremo del estado. Rey. El nombre significa "el que habla", "el que ordena".

tlahtocáyotl. (Náhuatl.) Reino.

tlaxcaltecas. Pueblo antiguo, parte de cuya población pertenecía a la familia lingüística yutoazteca, grupo aztecano. Su capital fue la ciudad de Tlaxcala, rival de la Excan Tlahtoloyan, ubicada al oriente de la cuenca lacustre del Altiplano Central de México, más allá de la cadena montañosa donde se ubican los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl.

toltecas. Pueblo antiguo cuya población pertenecía mayoritariamente a la familia lingüística yutoazteca, grupo aztecano. Su capital fue la ciudad de Tula.

tomate. (Del náhuatl *tómatl.*) Nombre genérico de algunas plantas solanáceas. || Su fruto (*Lycopersicum esculentum, Physalis ixocarpa* y otras).

totonacos. Pueblo de la familia lingüística totonaca. Habitan en la zona del Golfo de México.

triques. Pueblo de la familia lingüística oaxaqueña, grupo mixteco. Habitan en la zona de Oaxaca.

tumi. (Del quechua *tumi.*) Cuchillo ceremonial usado en los sacrificios, que precede a la sociedad incaica, pero que mantuvo su valor ritual. || En alguna de las lenguas de la costa (muchik o quingnam) se denominaba con esta palabra a los lobos marinos.

uzno. Forma de asiento elevado, construido en piedra; se supone que era usado por las autoridades incaicas en áreas provinciales. Repetía el modelo arquitectónico cuzqueño.

Vilcashuaman. (Del quechua *willka*: sagrado, y *waman*: halcón.) Conjunto arquitectónico incaico, situado a unos 80 kilómetros al Sureste de la ciudad de Ayacucho. A pesar de las construcciones coloniales que se han superpuesto, es posible reconocer los cimientos del templo solar y el uzno en su plaza. Fue el centro provincial encargado de la región ayacuchana.

Viracocha. (Del quechua *Wirakocha.*) Dios de la sierra sur peruana y norte de Bolivia, al que las crónicas suelen atribuir el papel de creador de la humanidad. También aparece con los nombres de Contiti Viracocha o Cuniraya Viracocha o Tunupa.

wilka o huilca. (Del quechua *willka.*) Sagrado, se aplica a seres vivientes u objetos con características sobrenaturales. || Es el nombre común del árbol cuya semilla es un alucinógeno (*Anadenanthera colubrina*).

yuca. (Voz taína.) Arbusto de la familia de las euforbiáceas, de raíz comestible. Mandioca. || Su raíz (*Manihot esculenta, M. aipi, M.* sp.).

zapote. (Del náhuatl *tzápotl.*) Nombre genérico de frutos dulces (*Casimiroa* sp., *Achras* sp., *Diospyros* sp., *Lucuma* sp., *Couepia* sp., *Mamea* sp. y otras).

zapote blanco. (*Casimiroa edulis, C. pubescens.*)

zapote negro. (*Diospyros ebenaster.*)

zapotecos. Pueblo de la familia lingüística oaxaqueña, subfamilia zapotecana. Habitan en la zona de Oaxaca. Su capital más importante fue la ciudad de Monte Albán.

zinzón. (Del tarasco *tzintzu.*) Nombre genérico de los colibríes (familia *Trochilidae*).

zopilote. (Del náhuatl *tzopílotl.*) Ave rapaz diurna que se alimenta de carroña, aura (*Coragyps atratus, Cathartes aura*).

zuñis. Pueblo del estado de Nuevo México, en Estados Unidos de América.

Dicen los autores de este libro sobre religión y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes: "Hace ya muchos años que los autores coincidimos en varias reuniones motivadas por nuestro común interés en el mundo sobrenatural de nuestros antepasados indígenas. En todas nos manifestamos preocupados por la escasa comunicación de los estudiosos de culturas que merecen, sin duda, una comparación tenaz e intensa.

"En este libro nos hemos propuesto presentar, en forma paralela, dos síntesis apretadas del pensamiento de ambas cosmovisiones. Creemos que es un primer paso para apreciar semejanzas y diferencias culturales. Es relativamente poco lo que sugerimos de posibles paralelismos entre Mesoamérica y los Andes. La naturaleza provocadora de este trabajo nos hace suponer que serán lectores especialistas en una u otra área quienes den pasos más firmes.

"Confesamos: emprendimos esta tarea en busca del gozo, el mismo que ha contribuido a orientar ya muchas décadas de nuestras vidas y que aumenta cuando se puede compartir con lectores distantes, pero presentes en aficiones. No todo, sin embargo, es hedonismo: el espejo del otro nos permite sabernos diversos; sólo así podemos desvanecer la aparente normalidad de nuestros propios conceptos para apreciarlos como productos de una historia particular. A partir del conocimiento propio en la diversidad, podremos apreciar dignamente nuestro entorno humano, en una humanidad que cada día requiere en forma más apremiante el principio de la dignidad.

"Y volvemos al inicial hedonismo: lector, nos sería muy grato que este libro te sea gozoso."

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN nació en la región desértica del norte de México en 1936. Es doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, ambas dependencias de la UNAM. Entre sus libros sobre la cosmovisión y mitología de Mesoamérica están *Cuerpo humano e ideología, Los mitos del tlacuache, Tamoanchan y Tlalocan,* y se encuentra en prensa, en coautoría con Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor.*

LUIS MILLONES, profesor emérito de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, y profesor de la Unidad de Postgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, nació en Lima, Perú, en 1940. Ha sido investigador en el Museo Etnológico Nacional de Japón, en el Stanford Humanities Center y en el Instituto Simón Rodríguez de Buenos Aires. Es autor de *El hombre y su ambiente en los Andes centrales, Perú colonial: de Pizarro a Tupac Amaru II, Historia y poder en los Andes centrales* y *Dioses familiares: Festivales populares en el Perú contemporáneo*, entre otros libros.

Diseño de portada: Juan Carlos Oliver

9 786074 450033

BE 454/1-2